

荆楚文庫編纂出版委員會
武漢大學出版社



論　文　集

目　　録

佛　　學

魏晋玄學

其　　他

佛　　學

讀慧皎《高僧傳》札記

一、慧皎所據史料

梁釋慧皎《高僧傳·自序》於批評前人所作僧傳十餘家後，自謂嘗以暇日，遇覽群作，輒搜檢雜録數十餘家及晋宋齊梁春秋書史、秦趙燕凉荒朝僞歷、地理雜篇、孤文片記，並博咨故老，廣訪先達，校其有無，取其同異。慧皎著書，可謂盡瘁。梁元帝亦嘗自謂曾就慧皎道人聚書，(見《金樓子·聚書篇》)則皎書搜聚甚富。但慧皎用功雖勤，而所採録間似有誤。惜其前史料喪失幾盡，常無從考訂。然慧皎以前僧史雖多亡失，猶可就本傳自序及他處所引知其所據之史料爲何。兹表列之於後：

《高逸沙門傳》一卷，竺法濟撰　竺法濟乃竺道潜之弟子，當即釋道安之友人。居剡東峁山。《内典録》《法苑珠林》均著録。《世説·言語篇》《文學篇》《方正篇》《雅量篇》注引之。

《志節傳》五卷，釋法安撰　法安，東平人，曾隨王僧虔至湘州，並南適番禺，後止建業中寺。南齊永泰元年卒。本傳謂其曾著《净名》《十地》論疏，並《僧傳》五卷。慧皎自序中所謂“法安但序志節”一行，想即指此《僧傳》也。僧祐《法苑集》卷六引其一段。見《祐録》十二。

《遊方沙門傳》，釋僧寶撰　本傳有三僧寶，附見於《僧鍾慧次寶亮傳》中，此僧寶不知何指。往天竺者謂之遊方，故《智猛傳》謂“余歷尋遊方沙門，記列道路，時或不同”云云。則此實義净《求法高僧傳》之類也。

《江東名德傳》三卷，釋法進撰　《隋志》著録。慧皎序中謂法進通撰僧傳，實則只叙江東一隅。慧皎《僧傳》自宋以後亦於北方僧史叙述極

略，此其大缺點也。

《宣驗記》三十卷，劉義慶撰　本書《安清傳》引之，《法苑珠林》《太平御覽》《廣記》並引之。(宣又作冥)《初學記・鳥部》《藝文類聚・鳥部》引鸚鵡救火事，與《御覽・羽族部》同。

《幽明録》二十卷，劉義慶撰　《隋志》著録二十卷，《唐志》著録三十卷。此書見引甚多，(如《世説注》《法苑珠林》)《史通》言唐修《晋書》多取《幽明録》。

《冥祥記》十卷，王琰撰　《法苑珠林》引此極多。據之與《高僧傳》對校，則《神異部・曇霍傳》等全引《冥祥記》之文。《法苑珠林》並引王琰《冥祥記》自序。琰，太原人，南齊建元初撰《冥祥記》，《隋志》《唐志》均著録，《太平廣記》多列之，《御覽・兵部》《蟲豸部》各引一事。

《益部寺記》，劉悛撰　法琳《破邪論》下曰：淮南劉悛撰《益部寺記》。悛想即勔之子，齊武帝時爲蜀郡太守。

《京師塔寺記》二卷，釋曇宗撰　宗宋孝武帝時居建業靈味寺，著《京師塔寺記》二卷。《隋志》著録謂撰者曇景，景字想即宗之訛，《僧傳・安清傳》引之，然言實不經。

《感應傳》八卷，王延秀撰　《隋志》《唐志》均著録。延秀太原人，據《宋書・禮志》，泰始中爲祠部郎。

《徵應傳》，朱君台撰　《唐志》有《徵應集》二卷，無撰者姓名。《破邪論》曰：吳興朱君台。

《搜神後記》十卷，陶潜撰　《隋志》著録。《僧傳・自序》稱曰"搜神録"。

《抄三寶記》十卷，蕭子良撰　《内典録》著録。書分三部：一佛史，二法傳，三僧録。

《僧史》十卷，王巾撰　《長房録》《内典録》均稱齊司徒文宣王府記室王巾撰《僧史》十卷，《隋志》有王巾《法師傳》十卷，想是一書。

《出三藏記集》十五卷，釋僧祐撰　今存。實爲目録。其卷十三、十四、十五爲僧傳，共三十二人，泰半爲傳譯者。《僧傳》譯經部多全

取之。

《東山僧傳》三卷，郗超撰　據《僧傳·支遁傳》，東山者當即指剡之諸山，而所謂郗景興之《支遁序傳》，或即見於《東山僧傳》中。

《廬山僧傳》，張孝秀撰　孝秀博涉群書，專精釋典，於梁時與劉慧斐共隱廬阜東林寺。

《沙門傳》三十卷，陸杲撰　陸杲字明霞，梁武帝時爲御史中丞、義興太守、臨川内史等，素信佛，持戒甚精，曾捨宅爲龍光寺，(見陸廣微《吴地記》)著《沙門傳》三十卷。

《名僧傳》三十一卷，釋寶唱撰　寶唱受勅撰《名僧傳》，成於天監十三年，凡三十卷，序録一卷。慧皎序文中雖未明言。然謂叙事之中，空引辭費，又謂前代所撰，多曰名僧。證以王曼穎致皎書(見《僧傳》末)，實指唱作。按以上均見皎書序文中，論之較詳。此下則搜檢傳文所得，多皎列其名未及多考，而談理及無關史實者均不録。而下列諸書慧皎是否均見及，則不可知矣。

《綜理衆經目録》一卷，釋道安撰　皎書安清、支讖、竺慧調諸傳均引及《安録》。

《安世高别傳》。

《荆州記》，庾仲雍撰。

《安般守意經序》，康僧會撰。

《吴志》　《康僧會傳》謂會生自外域，故《吴志》不載。即陳壽所撰者。

《游履異域傳》，釋道普撰。

《歷國傳》四卷，釋法盛撰　《隋志》著録作二卷。

《佛國記》一卷，釋法顯撰　見《隋志》，現存，原名《法顯傳》。

《遊歷天竺記》一卷，釋法顯撰　見《隋志》，已佚。近人謂上列二書乃一書。然《白帖》引《法顯記》二段，又《祐録》及《僧傳》均載法顯見迦葉事，均爲《佛國記》所不載，則《天竺記》或别爲一書，而《僧傳》謂顯别有大傳記遊，豈此書耶。

《歷國傳記》，曇無竭撰。

《外國傳記》，釋寶雲撰。

《遊行外國傳》一卷，釋智猛撰　《隋志》著録。《祐録》及《僧傳》均引猛見羅閲宗事。

《名德沙門贊》，孫綽撰　《世説注》亦引之。

《名德沙門題目》，孫綽撰　書名見《世説注》。《僧傳・道安傳》中作《名道沙門論目》，即此書也。《于法開傳》有孫綽爲之目曰云云，亦見於《文學篇》注可證也。

《道賢論》，孫綽撰　《世説注》亦引之。

《喻道論》，孫綽撰。

《人物始義論》，康法暢撰。

《傳譯經録》，支敏度撰　《開元録》等謂度作《衆論都録》一卷。《别録》一部。

《竺法乘傳贊》，季顒撰。

《支遁序傳》，郗超撰　此當在《東山僧傳》中。

《支遁銘讚》，袁弘撰。

《支遁誄》，周曇寶撰。

《于法蘭别傳》。

《人物始義論》，支僧敦撰。

《竺法曠贊傳》，顧愷之撰。

《遠法師誄》，謝靈運撰。

《遠法師碑》，宗炳撰。

《衆經録》四卷，釋道祖撰　《開元録》等著録，係續道流未成之作。

《致劉遺民書》，釋僧肇撰。

《道生傳》，王微撰。

《諸法師誄》，釋僧静撰。

《僧詮碑》，唐思賢撰。

《僧詮誄》，張敷撰。

《曇鑒傳贊》，張辯撰。

《法愍碑頌》，釋僧道撰。

《七宗論》，釋僧濟撰。

《經目》，釋僧宗撰　《僧傳》謂宗著《經目》及《數林》。據《長房録》，南齊有釋王宗者，撰《佛制名數經》五卷及《經録》二卷。依《祐録》，《佛制名數經》者，抄集衆經，有似《數林》。則此王宗者，即曇宗也。查晋釋曇邕姓楊名邕，因亦稱楊邕，則曇宗或俗姓王歟。又苻秦趙整出家名道整，亦可證。

《曇隆法師誄》，謝靈運撰。

《道慧碑》，謝超宗撰。

《玄暢碑》，周顒撰。

《僧遠碑》，王儉撰。

《僧柔碑》，劉勰撰。

《慧基碑》，江胤撰。

《智順碑》，袁昂撰。

《寶亮碑》，周興嗣撰。

《寶亮碑》，高爽撰。

《寶亮碑》，釋法雲撰。

《法通碑》，謝舉撰。

《法通碑》，蕭子雲撰。

《趙書》，田融撰　《佛圖澄傳》引之，作《趙記》。《世説注》亦引同一段。

《單道開傳》，康泓撰　王曼穎書有曰："康泓專記道開"，即指此。見《隋志》。《御覽》引作"善道開"。

《誌公碑》，王筠撰。

《誌公墓誌銘》，陸倕撰。

《智稱碑》，弟子僧辯等立。

《僧祐碑》，劉勰撰。

《僧瑜傳贊》，張辯撰　王曼穎書中，所謂僧瑜卓爾獨載，想即指此。

《超辯碑》，劉勰撰。

《慧彌碑》。

《曇翼碑》，孔道撰。

《法獻碑》，沈約撰　又皎不稱書名，而僅言記曰者甚多，均不知其所指。如《道安傳》有"别記曰"云云。按《世説·文學篇》注，有《安法師傳》及《安和尚傳》，不悉"别記"指此否。又《世説·言語篇》注引《竺高座别傳》，而皎書《帛尸密黎傳》之首段與之大同，當即係徵引别傳者。又《僧傳》於《世説》涉及沙門各條多採用，然《世説》之名則不見於《僧傳》。

二、竺法護卒於何地何年

《竺曇摩羅刹(法護)傳》謂晋惠西奔，關中擾亂，百姓流移，護與門徒避地東下，至澠池，遘疾而卒。此均據《祐録》原文，而疑未詳校。兹就《祐録》所載《護譯經序》及《後記》等，表列護歷年所在地如下：

太始元年，在長安白馬寺；

太康五年，在燉煌；

太康七年，在長安；

太康十年，在洛陽；

元康四年，在酒泉；

永康元年，不在洛陽；(此據《出賢劫經記》)

永嘉二年，在天水寺。(此據《普曜經記》)

查晋惠西奔在永安元年，其後四年乃爲懷帝永嘉二年。則護於惠帝西奔之時後四年，尚在天水寺譯經，自非死於惠帝之時。而洛都自元康以後，禍亂相尋。永寧元年，齊王冏等與趙王倫戰於洛陽，明年長沙王乂又在洛與冏戰，次年張方入洛陽，死者萬計，次年爲永安元年張方劫

帝幸長安。夫元康四年，護已返隴右，而永康元年，護不在洛陽。則此後洛陽擾亂，護似無往東避地之理，且護世居燉煌，長安大亂應即西行。按西晋末關中人士，多避亂凉土，而道安《合放光光讚隨略解序》，謂護譯《光讚》寢逸凉土者凡九十一年，則凉土或護晚年所在地。而所譯諸經，多藏於彼處也。

三、僧伽提婆之毗曇學

《曇摩難提傳》謂難提譯中增一二阿含，並先所出《毗曇心》《三法度》等。而《僧伽提婆傳》謂難提出《毗曇》《廣説》《三法度》等。查難提譯中增一二阿含，可以道安作《增一阿含序》證之，非誤，然後亦均經僧伽提婆在江南更譯修改。(此見《中阿含》傳)難提譯《三法度》，則《開元録》亦以之入《難提録》中。惟《阿毗曇心》據《祐録》所載，未詳作者之序文乃道安令鳩摩羅提婆所出，而後僧伽提婆在廬山所更出者。至若《阿毗曇廣説》，即《大毗婆沙》，據道安序，則僧伽跋澄所譯，難提筆受，而後提婆在洛修正者。(見道慈《中阿含序》)此外尚有《阿毗曇》，即指唐譯之《發智論》，則提婆住長安時所譯。初忘其因緣一品，後在江南補譯。(《八犍度》《阿毗曇》《根犍度後别記》)此三者均非難提所譯者也。蓋曇摩難提善阿含學，故《中》《增一》及《三法度》爲其所譯。僧伽提婆善毗曇學，故《阿毗曇》及《廣説》，及《阿毗曇心》制爲其所譯或修訂。慧皎謂難提譯《阿毗曇》等實誤記。又釋慧琳《道生法師誄》有曰：羅什大乘之趣，提婆小道之要。此即言僧伽提婆善小乘阿毗曇也。緣道生先遊廬山，後至關中，提婆羅什，均曾面晤，故誄有是語。(誄見《廣弘明集》)而《出三藏記・道生傳》，乃改爲道生妙貫龍樹大乘之源，兼綜提婆小道之要。《百論》著者，乃視爲小乘宗師，則更可哂矣。

四、鳩摩羅什年表

《鳩摩羅什傳》曰：什以秦弘始十一年八月二十日卒於長安，是歲晋義熙五年也。又曰：什死年月，諸記不同，或云弘始七年，或云十一。尋七與十一字，或訛誤。而《譯經録》中，猶有十一年者，容恐雷同三家，無以正焉，云云。按釋僧肇《鳩摩羅什法師誄》曰：什以癸丑之年，年七十，四月十三日薨於大寺，癸丑乃弘始十五年，即晋義熙九年。肇爲羅什高足，其所記當不至誤，而羅什年歲之證據，另有數事，均與肇說相符。

(1)《出三藏記》載《成實論》記曰：

> 大秦弘始十三年，歲次豕韋，九月八日，尚書令姚顯請出此論，至來年九月十五日訖。外國法師拘摩羅耆婆手執胡本，口自傳譯，曇晷筆受。

據此則羅什至早亦死於弘始十四年九月十五日以後。而《僧傳》十一年之説，實不可信。

(2)僧叡《喻疑論》，亦謂關中洋洋十數年中當是大法後興之盛。按什以弘始三年至長安，如卒於十一年，則在長安不及十年。

(3)《祐録》又載《比丘尼戒本所出本末序》，謂龜兹有年少沙門，字鳩摩羅，才大高，明大乘學。考此戒本序，决爲道安所作。戒本譯於苻秦建元十五年，於其時什尚年少，今以年七十之説推之，則什時年三十六，亦無不合。

(4)《僧傳》載月氏北山有一羅漢，謂什母曰：若什年三十五，不破戒者，當大興佛法。今依肇説推之，則吕光逼什破戒，什年已四十一。亦與肇説不歧異。

茲依肇説，略表什之年歷如下：

晋康帝建元元年(343)，什生於龜兹。

晋穆帝永和六年(350)，什從母出家，時年七歲。

晋哀帝興寧元年即秦苻堅甘露五年(363)，什受戒，時年二十。

晋孝武帝太元四年即秦建元十五年(379)，什年三十六。先是僧純至龜兹，得《比丘尼戒本》，十一月譯之。道安作《所出本末序》，稱什年少，才大高，明大乘學。

晋孝武帝太元七年即秦建元十八年(382)，什年三十九。苻堅遣吕光征西域。

晋孝武帝太元九年(384)，什年四十一。吕光大破龜兹，逼羅什娶王女。

晋孝武帝太元十年即吕光太安元年(385)，什年四十二，隨吕光至凉州。

晋安帝隆安五年即後秦弘始三年(401)，什年五十八，十二月二十日至長安。

晋安帝元興元年即弘始四年(402)，什五十九歲，二月八日譯《阿彌陀經》一卷，三月五日譯《賢劫經》七卷，夏始在逍遥園中之西閣，譯《大智度論》，五月五日譯《坐禪三昧經》三卷，十二月一日在逍遥園譯《思益梵天所問經》四卷。

晋安帝元興二年即弘始五年(403)，什年六十。四月二十三日，始譯《大品般若》。

晋安帝元興三年即弘始六年(404)，什年六十一。四月二十三日，譯《大品》訖。十月十七日在中寺爲弗若多羅度語，譯《十誦律》。未成而多羅卒。是年又譯《百論》二卷。

晋安帝義熙元年即弘始七年(405)，什年六十二。六月十二日，譯《佛藏經》四卷，十月譯《雜比喻經》一卷，十二月二十七日譯《大智度論》百卷訖。是年又譯《菩薩藏經》三卷，《稱揚諸佛功德經》三卷。曇摩流支至長安，什助之續譯《十誦律》，前後成六十一卷。

晋安帝義熙二年即弘始八年(406)，什年六十三。夏在大寺譯《法華

經》八卷，是年並在大寺出《維摩經》。於草堂出《梵網經》二卷，融影三百餘人同受菩薩戒，又譯《華手經》十卷。卑摩羅叉至長安。

晋安帝義熙三年即弘始九年(407)，什年六十四。閏五月重校《坐禪三昧經》三卷，是年於姚顯第譯《自在王菩薩經》二卷。曇摩耶舍共曇摩掘多至關中，在石羊寺寫出《舍利弗阿毗曇》原文。直至弘始十六年乃譯之，其次年方訖。

晋安帝義熙四年即弘始十年(408)，什年六十五。二月六日至四月三十日出《小品般若》十卷，是年又在大寺出《十二門論》一卷。佛陀耶舍至長安，與什共譯《十住經》，耶舍在中寺譯《四分律》，其時佛陀跋多羅，在宫寺授禪法。僧肇致書劉遺民，言及長安佛法之盛。

晋安帝義熙五年即弘始十一年(409)，什年六十六。在大寺譯《中論》四卷。

晋安帝義熙六年即弘始十二年(410)，什年六十七。耶舍譯《四分律》成六十卷。

晋安帝義熙七年即弘始十三年(411)，什年六十八。九月八日姚顯請譯《成實論》。

晋安帝義熙八年即弘始十四年(412)，什年六十九。九月十五日，譯《成實論》訖，共十六卷。(凡什所譯經未知譯出年月者，均未列入此表)

晋安帝義熙九年即弘始十五年(413)，歲在癸丑，什於四月十三日薨於大寺，時年七十。

五、釋道安與佛圖澄

釋道安師事佛圖澄(安初隨師姓竺後改姓釋)，聽澄講説皆妙達精理研測幽微。(見《澄傳》)澄甚重安，而安公亦敬其師。其《道地經序》，嘆師殞友折。《僧伽羅刹經序》曰：窮通不改其恬，非先師之故迹乎。《比

丘大戒序》謂至澄和上，戒律始多所正焉。而據《四阿含暮抄序》，安公以八九之年(七十二歲)，曾自長安東省其先師寺廟，安公之於澄和尚，眷念亦可謂深矣。

《僧傳》曰：太陽竺法濟，并州支曇講《陰持入經》，道安從之受業。然據安公《陰持入經序》及《道地經序》，支曇講乃人名，并州雁門人，講字不得作動字讀。而《陰持入經序》，亦僅言二沙門，冒寇遠集，誨人不倦，遂與折槃暢磋，造兹注解云云，安公實不能謂爲從之受業。

六、道安避亂之年

《僧傳》謂安公先避難濩澤，遇竺法濟支曇講，頃之與法汰隱飛龍山。僧先(一本作光)道護，亦在彼山。後又至太行恒山，且至武邑。年四十五復還冀部。其後石虎死，石遵請其入鄴，未久而石氏國亂，安公乃西去牽口山、王屋女機山等語。慧皎似謂安公遮難濩澤隱居恒山在石虎去世之前，實大訛誤。道安《大十二門經序》言，《大十二門經》乃漢桓帝世安世高所出，安公所得之本，乃“嘉禾七年在建業周司隸舍寫”。緘在篋匱，蓋二百年矣。比丘竺道護於東垣界(在今正定縣南)賢者經中得。送詣濩澤，乃得流佈。查漢桓帝即位之初年，至石虎死年，亦不過二百有二歲。石虎死於晋永和五年，安公在濩澤，至早亦在永和三年。而道安經序，則謂在濩澤時，師殞友折。按佛圖澄死於永和四年，則安在濩澤，已在永和四年以後。又慧遠見安公於太行恒山，從之出家，當爲永和十年(説見後)，而安公逝於晋太元十年，年七十四(説見後)，上溯至永和五年安公僅年三十八歲，亦與還冀部年四十五之説不合。故濩澤避難，太行隱居，均當在石虎死後，而其所謂避難，實避冉閔之難也。

七、道安年表

《高僧傳》謂道安卒於晉太元十年二月八日(即苻堅建元二十一年),年七十二。(此據麗本。宋元明三本均無此四字,《太平御覽》卷六五五引《高僧傳》,有此四字)此言不知何所本,然據《中阿含經序》,道安實約死於苻堅末年(即建元二十一年),而道安作《四阿含暮抄序》,及《毗婆抄序》,均有八九之年(即年七十二歲)之語。考其時約爲建元十八年八月至十九年八月,如安公死於二十一年二月則實算七十四歲。兹依此爲簡表如下:

晉懷帝永嘉五年,道安生於常山扶柳縣。

晉穆帝永和五年,年三十八。石遵請入居華林園,旋避難潛於濩澤。

晉穆帝永和十年,安公年四十三。慧遠就安公出家,時安公在太行恒山立寺。

晉穆帝永和十二年,年四十五。還冀部,後又西適牽口山、王屋女機山,復渡河居陸渾(洛陽之南)。

晉哀帝興寧三年,年五十四。慕容恪略河南,安公南投襄陽。(查《僧傳》及《世説注》均言事在慕容俊(儁)攻陸渾時,計之當在再前五六年,與安公在襄樊十五年之説不合)

晉孝武帝太元四年,年六十八。苻丕克襄陽。道安遂赴長安。計在襄樊十五年。(道安《比丘大戒序》及《般若抄序》,可參看)

晉孝武帝太元七年,是年歲在壬午。八月東赴鄴,視佛圖澄寺廟。

晉孝武帝太元之十年二月八日,卒於長安。實算年七十四。八月苻堅被殺,即秦建元二十一年也。

八、釋慧遠年表

《僧傳》謂慧遠卒於晉義熙十二年,年八十三。《世説注》引《張野遠

法師銘》，亦謂其年八十三而終。然《廣弘明集》載謝靈運《遠法師誄》，則謂遠公卒於義熙十三年，年八十四。二説未知孰是。惟《佛祖統紀》載《十八高賢傳》，内言義熙十四年豫章太守王虔入山謁道昺，請其爲山中主，用紹遠公之席，則遠確死於十四年前。《僧傳》叙遠事，常不依年歲先後，兹特略考定遠公之年歷如下：

晋成帝咸和八年，慧遠生於雁門樓煩。

晋穆帝永和十年，年二十一歲，就安公出家，時安公在太行恒山立寺。

晋哀帝興寧三年，年三十二，隨安公南投襄陽。

晋孝武帝太元四年，年四十六，别安公東下，先止荆州，後在匡山，住南山精舍。(遠公東下，傳謂在秦建元九年，苻丕寇襄陽之時。但丕寇襄陽，實不在彼年)

晋孝武帝太元十六年，年五十八歲，仍在南山精舍，其後乃居東林寺(不知在何年)。

晋安帝隆安三年，年六十六，桓玄道經廬山。

晋安帝元興元年，年六十九，與劉遺民等共誓生西方。

晋安帝元興三年，年七十一，與桓玄書，論拜俗及沙汰沙門。

晋安帝義熙元年，年七十二，安帝致遠公書。

晋安帝義熙六年，年七十七，盧循過廬山相見。

晋安帝義熙十二(或十三)年，年八十三(或八十四)卒於廬山之東林寺。卜居廬阜，三十餘年。(語見《僧傳》，自太元四年至此爲三十七八年。若依《僧傳》本傳言，慧遠於建元九年已東下，則已四十餘載，故建元九年東下之説誤)

九、僧肇致劉遺民書

僧肇致劉遺民書，《僧傳》引其一段，(全文見《肇論》)述長安佛法之

盛，言什法師在大寺(此據麗本，他本作大石寺誤)出經，禪師(佛陀跋多羅也)於瓦官寺授禪，三藏法師(佛陀耶舍)於中寺出律(四分)，毗婆沙師(曇摩耶舍、曇摩掘多二人)於石羊寺出舍利弗胡本，按此段《出三藏記》亦引之，事在晋義熙四年。所謂瓦官寺者，實爲宫寺之誤，想即逍遥園，園中有西門閣(門或作明)。《僧傳·羅什傳》誤作二處。参考《智度論記》又《開元録》謂羅什弘始八年在大寺譯《法華》，又在草堂寺譯《維摩》，實則草堂即大寺之本名。蓋此寺中構一堂，緣以草苫，故名草堂，及至北周之初，此寺分爲四寺：(1)仍本名，爲草堂寺。(2)常住寺。(3)京兆王寺，後改安定國寺。(4)大乘寺(詳見《長房録》及《内典録》)。

十、支曇諦

《廣弘明集》有晋丘道護《支曇諦誄》，言諦卒於晋義熙七年五月某日。《僧傳》言諦卒於宋元嘉末，而列爲宋沙門，誤矣。

十一、佛圖澄

傳曰竺佛圖澄者，西域人也，本姓帛氏。按《世説注》引《澄别傳》，曰不知何許人也。唐《封氏聞見録》，謂内邱縣有碑，後趙光初五年所立也。碑云：大和上佛圖澄願者，天竺大國罽賓小王之元子。本姓濕。所言濕者，思潤里國，澤被無外，是以號之爲濕云云。均與傳所説不同。

十二、魏太武帝毁法

魏太武帝在太平真君五年正月下詔令王公貴人不得私養沙門，違者

沙門死，容止者門誅。(《魏書・釋老志》載此詔書於真君七年，誤)同年九月而沙門玄高慧崇被殺，真君六年詔京城内不得瘗沙門，真君七年，太武因征蓋吳，至長安，始下詔毁法，即宋元嘉二十三年。此則《玄高》《曇始》諸傳，均可證也。但《玄暢傳》，乃謂滅法在元嘉二十二年，實誤記。又僧稱曇始者，顯即《魏書・釋老志》之惠始。二書均言其號白足和尚，曾於赫連氏入長安時顯大神通。而《僧傳》乃又謂曇始曾於滅法之後，見太武帝，帝怒，欲死之。然劍不能傷，虎不敢近。帝愧懼，因復正教。實則據《釋老志》，始早死於太延年中，叙述頗詳，决爲事實。且太武帝實無再興正教之事，《僧傳》之文，自係附會。

(原載《史學雜誌》第二卷第四期，1930年9月)

唐太宗與佛教

中國佛教之全盛甚難確定在何時。但自冠達捨道之年，爰及武媚授記之日，我國人士取精用弘，宗派繁興。隋代唐初，尤稱極盛。唯佛教勢力之增長，抑亦有賴於帝王之外護。唐初佛教依人君之態度言之，則既有武德末年之摧折，復因貞觀文治受漠視。比之六朝帝王弘法之熱烈，相去甚懸遠也。

世頗有誤以爲唐太宗弘贊釋教者。歐陽永叔亦惜其牽於多愛，復立浮屠(見《新唐書・本紀》)。但唐代諸帝中，太宗實不以信佛著稱。睿宗時，辛替否上疏有曰：

> 太宗……撥亂反正，開階立極。得至理之體，設簡要之方。省其官，清其吏。奉天下職司，無一虛受。用天下財帛，無一枉費。……不多造寺觀，而福德自至。不多度僧尼，而殃咎自滅。……自有帝皇以來，未有若斯之神聖者也。故得享國長久，多歷年所。陛下何不取而則之。

及至武宗毀法，其詔書有曰：

> 況我高祖、太宗以武定禍亂，以文理華夏。執此二柄，足以經邦。豈可以區區西方之教，與我抗衡哉！

唐太宗不但未以信佛著稱，而其行事且間有不利於釋子者。武德末，傅奕致力詆佛，頗傾動一時觀聽。《法琳別傳》作者之彥琮，亦認爲當時“禿丁”之誚，閭里甚傳，“胡鬼”之謠，昌言酒席(“禿丁”“胡鬼”均傅奕

語）。高祖遂下詔沙汰僧尼，並及道士。凡“有精勤練行，守戒律者，並令大寺觀居住，給衣食，勿令乏短。其不能精進戒行者，有闕不堪供養者，並令罷遣，各還桑梓。所司明爲條式，務依法教。違制之事，悉宜停斷。京城留寺三所，觀二所。其餘天下諸州各留一所。餘悉罷之”。時武德九年五月也（此據《舊唐書》，《新唐書》作四月）。六月而高祖退位，太宗攝政，大赦天下，事竟不行。

太宗雖未行武德毀法之詔，但貞觀初年，疊有檢校。《續高僧傳·明導傳》，謂貞觀初導行達陳州，逢勅簡僧，惟留三十。導以德聲久被，遂應斯舉。又《智實傳》曰，貞觀元年勅遣治書侍御史杜正倫檢校佛法，清肅非濫。又《法冲傳》曰，貞觀初年下勅，有私度者，處以極刑。（下文又曰，時嶧陽山多有逃僧避難，資給告窮云。）又《法嚮傳》曰，貞觀三年天下大括，義寧（二字原文如此）私度不出者斬，聞此咸畏。得頭巾者，並依還俗。其不得者，現今出家。觀此則太宗即位之初，禁令仍嚴峻也。

自武德九年後，清虛觀道士李仲卿、劉進喜猜忌佛法，恒加訕謗。卿作《十異九迷論》，喜著《顯正論》。貞觀中，釋法琳乃作《辯正論》八卷以駁之。有太子中舍辛谞著《齊物論》，破難釋宗。慧净、法琳，又復作答。當時唐帝自謂爲老子之後，故道士之氣甚張。而常因定佛道之先後，致生二教争執。貞觀十四年道士秦世英指斥《辯正論》，謂實謗皇室。帝下詔汰沙門，並下琳於獄按問。辯答往復，語極質直。其言有曰：

> 竊以拓跋元魏，北代神君；達闍達係，陰山貴種。經云，以金易鍮石，以絹易褸褐，如舍寶戈與婢交通，陛下即其人也。棄北代而認隴西，陛下即其事也。

後太宗降勅，謂汝所著論，言念觀音者，臨刃不傷。朕赦汝七日，爾其念哉。七日旦，復勅問。琳答曰，七日以來，未念觀音，唯念陛下。又答曰：

> 但琳所著《辯正》，爰與書史符同。一句參差，甘從斧鉞。陛下若順忠順正，琳則不損一毛。陛下若刑濫無辜，琳有伏屍之痛。

後太宗卒免其死，放之蜀郡。於道中卒，年六十九。(上見《法琳别傳》)

又太宗嘗臨朝謂傅奕曰："佛道玄妙，聖迹可師。且報應顯然，屢有徵驗。卿獨不悟其理，何也?"(奕在貞觀朝仍極力反佛。《廣弘明集》八曰，貞觀六年傅奕上疏，令僧吹螺，不合擊鐘。)奕曰："佛是胡中桀黠，欺誑夷狄。初止西域，漸流中國。遵尚其教，皆是邪僻小人，模寫老莊玄言，文飾妖幻之教耳。於百姓無補，於國家有害。"太宗頗然其言。(上見《舊唐書·傅奕傳》)

蓋太宗衷心對於釋教並無篤信。其討王世充，嘗用少林寺僧人。及破洛陽，乃廢隋朝寺院，大汰僧人。(事載《通鑒》武德四年。《續高僧傳·慧乘傳》謂此事出於高祖勅旨。)武德中法琳著《破邪論》，上書太子建成，有曰，"殿下往藉三歸，久資十善。"而上秦王書中，則僅頌其文德，未言信佛。是蓋太宗初不信佛之明證。及即皇帝位，所修功德，多別有用心。貞觀三年之設齋，憂五穀之不登也。爲太武皇帝造龍田寺，爲穆太后造弘福寺，申孺慕之懷也。爲戰亡人設齋行道，於戰場置伽藍十有餘寺。(見《法苑珠林》一百)今所知者，破薛舉於豳州，立昭仁寺。破宋老生於吕州，立普濟寺。破宋金剛於晋州，立慈雲寺。破劉武周於汾州，立弘濟寺。破王世充於邙山，立昭覺寺。破竇建德於鄭州，立等慈寺。破劉黑闥於洺州，立招福寺。(參看《廣弘明集》二八。又據《續僧傳·明瞻傳》，謂瞻對太宗廣列自古以來明君昏主制御之術，兼陳釋門大極以慈救爲宗。帝大悦，遂勅斷屠。行陣之所，置昭仁等七寺。)征高麗後，於幽州立憫忠寺。均爲陣亡將士造福也。至若曾下詔度僧，想因祈雨而酬德也。(詔見《廣弘明集》二十八，計度三千人，參看《續高僧傳·明净傳》。)貞觀初年延波頗譯經，或僅爲聖朝點綴，但似亦有政治關係(説見下)。綜計太宗一生，並未誠心奬挹佛法。此或在僧人之敗德，道士如秦世英之進讒(見《法琳别傳》。據宋敏求《長安志》曰，"龍興觀本名西華

觀。貞觀五年太子承乾有疾，勅道士秦英祈禱獲愈，遂立此觀。”秦英想即秦世英，避太宗諱，除世字。《集古今佛道論衡》卷三，謂西華觀秦世英者，挾方術以自媚，因程器於儲貳云云。太宗想原頗信此道士）。但太宗所以抑佛者，亦有其理由：

（1）帝崇文治，認佛法無益於平天下。故貞觀五年詔僧道致拜父母（見《續文獻通考》），則仍以禮教爲先。貞觀二年語侍臣曰，梁帝好釋老，足爲鑒戒，“朕今所好者，惟有堯舜之道、周孔之教。以爲如鳥有翼，如魚依水，失之必死，不可暫無耳。”（見《貞觀政要》卷六）貞觀二十年手詔斥蕭瑀（見《舊唐書》六三）曰：

> 朕以無明於元首，期托德於股肱。思欲去僞歸真，除澆反朴。至於佛教，非意所遵。雖有國之常經，固弊俗之虛術。何則？求其道者，未驗福於將來。修其教者，翻受辜於既往。至若梁武窮心於釋氏，簡文鋭意於法門，傾帑藏以給僧祇，殫人力以供塔廟。及乎三淮沸浪，五嶺騰煙，假餘息於熊蹯，引殘魂於雀鷇。子孫覆亡而不暇，社稷俄傾而爲墟。報施之徵，何其繆也！而太子太保宋國公瑀踐覆車之餘軌，襲亡國之遺風（瑀是梁武後人）。棄公就私，未明隱顯之際。身俗口道，莫辯邪正之心。修累葉之殃源，祈一躬之福本。上以違忤君主，下則扇習浮華。

（2）帝雖亦自謂不好老莊玄談，神仙方術（亦見《貞觀政要》卷六），但自以爲係李老君之後，故嘗先道後佛。貞觀十一年詔（見《法琳别傳》）有曰：

> 至如佛教之興，基於西域。爰自東漢，方被中華。神變之理多方，報應之緣匪一。暨乎近世，崇信滋深。人冀當年之福，家懼來生之禍。自是滯俗者聞玄宗而大笑，好異者望真諦而争歸。始波涌於閭里，終風靡於朝廷。……遂使殊俗之典，鬱爲衆妙之先；諸夏

之教，翻居一乘之後。朕思革前弊，納諸軌物。况朕之本系，出自柱下。……宜有解張，闡兹玄化。

總之，太宗所爲，如爲陣亡者立寺，如自稱出中華望族，蓋皆具有政治作用(參看《佛道論衡》卷三第八太宗對僧人語)。其於佛法，雖"非意所遵"，但仍未爲傅奕、秦世英讒言所動而毁法者，則一是視之爲"國之常經"，明主以不擾民爲務；二是帝留心學問，旁及釋典，亦常與義學僧接。如慧休，如慧乘，如明瞻，如智實，如法順(均見《續高僧傳》。法順或因以神異顯，故召見)。而最有名者，則爲玄奘法師。

貞觀十九年春，玄奘法師歸自西域。憑絶人之毅力，博得西域各國之隆禮。其事功，其學問，其令譽，其風儀(太宗美法師風儀，見塔銘)，均足欣動人君。然奘師初到，請立譯場，搜擢賢明，上曰法師唐梵俱瞻，詞理通敏，將恐徒揚仄陋，終虧聖典。奘固請乃許。(見《續高僧傳》)夫翻譯佛典，六朝視爲國之大事。追論"二秦之譯，門徒三千"(奘告太宗語)，太宗知之已熟。而隋朝興善上林之規式，猶近在人耳目。太宗果有心提倡，必不至拒奘所請。據此可知其對於譯經，非有熱誠。按貞觀初年，波頗至自西突厥，朝廷曾爲之立譯場。審波頗初至，太宗適欲遠交近攻，思聯西突厥。波頗請得葉護信伏，或因此爲太宗所垂青。而其譯經時，《僧傳》雖言禮意優厚，然時沙門靈佳即論其事曰，"昔符姚兩代，翻經學士，乃有三千。今大唐譯人，不過二十"。而道宣於《波頗傳》，亦一則曰，"其本志頹然，雅懷莫訴，因而構疾"；再則曰，"人喪法崩，歸傚斯及，伊我東鄙，匪咎西賢"。吾人觀乎波頗譯經之蕭索，而應恍然於太宗謝絶奘師之請之故也。

太宗自征遼之後，氣力不如平昔，有憂生之慮，遂頗留心佛法(見慧立《慈恩傳》。太宗晚年並信方士藥石)。親製《聖教序》，勅令天下度僧尼(計一萬八千五十人，但據辛替否"不多度僧尼"之言，此恐非確)，均從玄奘之請也。又曾共師聽《瑜伽》大意，論《金剛般若》，其興趣似首在學問。崩御之年，數告法師曰，"朕共師相逢晚，不得廣興佛律"。是

可知太宗晚年，因遭遇奘師，或較前信佛。但察其對於奘師所以特加優禮，實亦由於愛才。故曾兩次請法師歸俗，共謀朝政。此則勸人棄緇還素，與梁武帝之捨道歸佛者，自迥不相侔也。

（原載《學衡》第七十五期，1931 年 3 月）

攝山之三論宗史略考

中華三論學，傳之者鳩摩羅什，闡之者肇、影、叡、導，人才輩出，實極一時之盛。其後關中叠經變亂，加以魏太武毁法，學士零落，宗風不振。在南朝齊梁之際，斯學復起於攝山。棲霞僧朗謂得關河舊説，其師資已不可考。今日流行之傳授説，絶不可信。攝山而外，當時固亦有弘宣三論者，惟仍以僧朗爲重鎮。繼以止觀僧詮、興皇法朗，一變江南之學風。三論宗興，成實式微，實由於攝山之學者。其重要自不在齊梁造像、隋代立塔下也。

一

世謂三論之學推文殊師利爲印度始祖，鳩摩羅什爲中國初祖。羅什傳之道生，道生傳之曇濟，曇濟傳之河西道朗，朗傳之攝山僧詮。詮之弟子有興皇法朗，法朗蓋中華三論宗之第六世；其嗣法者即嘉祥大師吉藏也。此説不知始於何時，然甚流行於日本。如凝然大德《内典塵露章》、《三國佛法傳通緣起》，載羅什以後傳統世系即如上説。

印度之傳授，兹不詳考。若羅什門下，深擅三論者當爲僧肇、曇影、僧叡、僧導等。至若道生雖演空義，然在江南持頓悟佛性諸義，與《涅槃》契合，時人稱之爲“涅槃聖”（見《涅槃玄義文句》卷上）。其著述中，亦無三論章疏也。

至若曇濟，據《高僧傳》及《名僧傳鈔》，知其作有《六家七宗論》，叙羅什以後談空者之家數，實爲般若性空學者。然其學係得之於什公門下之僧導。導曾作《三論義疏》，就今所知，乃三論疏之最早者。曇濟爲河

東人，年十三出家，住壽陽八公山東寺，爲僧導弟子，至宋大明二年過江駐錫建業之中興寺。其時道生在元嘉十一年早卒於廬山，距曇濟至江南已二十四歲。二人異時異地，曾否謀面，已屬疑問，師資相傳，决無其事也。

河西道朗如謂爲助曇無讖譯《涅槃經》之人，則既非曇濟弟子，亦不能爲僧詮之師。曇濟只知爲僧導弟子，於宋孝武帝時，譽動京師。而河西道朗於北凉玄始十年參與譯場時已稱河西獨步(見《祐録》十四)。而元嘉二十二年凉州僧人出《賢愚經》時慧朗(當即道朗)稱爲河西宗匠(《祐録》九《賢愚經記》)。是道朗爲曇濟之前輩，無反爲其弟子之理。吉藏《涅槃經遊意》中，謂"涅槃"譯名宜存胡音，"此遠述河西，乃至大濟，皆同此説"云云。此中河西指道朗，大濟即曇濟(二人均有《涅槃》疏)，嘉祥大師固明言濟在朗後也。

至於謂助譯《涅槃》之凉州釋道朗爲僧詮之師，則係因誤解吉藏章疏中言而有此説。蓋如《中論疏》卷一曰，河西道朗亦製《中論序》；卷八亦引河西道朗師義；《大乘玄論》卷三曰，河西道朗與曇無讖共翻《涅槃》，作《涅槃義疏》。此皆指北凉之道朗也。而如《中論疏》卷四曰，大朗法師教周顒二諦；卷五曰，大朗法師關内得此義。則皆指攝山之朗即僧詮之師也。後人不察，竟指譯《涅槃》之道朗即僧詮之師。實則僧詮受學之時，已當齊末梁初，上距譯《涅槃》之年，.已九十餘載。河西道朗必至少壽百二十歲，乃可爲僧詮師也。

二

僧詮之師實爲僧朗，在攝山復興三論之學。僧朗之師名法度。法度爲黄龍人(江南人士謂燕爲黄龍)，僧朗爲遼東人，二人故鄉，蓋相接近也。南齊明徵君遁迹攝山，刊木架峰，薙草開逕，披拂榛梗，結構茅茨(語見江總持《棲霞寺碑》)。法度南遊，徵君相與友善。將亡捨宅，請度

居之。是曰棲霞寺。按當時有三法度：一何園寺法度，見於《高僧傳》卷九《慧隆傳》。一北魏法度，見於道宣《僧傳·道登傳》，謂登學於彭城僧淵，後與同學法度北行至洛。此與慧皎載北魏曇度之事相符，當是一人。(據《名僧傳鈔》載寶唱原書目録卷十七有"僞魏法度")一攝山法度，即僧朗之師也。(《高僧傳》有傳，亦見《名僧傳》第二十二)而度之師不知爲何人。度備綜衆經，而不以義學見稱。江總持碑謂其"梵行殫苦，法性純備"。《慧皎傳》曰，"時有沙門法紹，業行清苦，譽齊於度，而學解優之"。度信彌陀净土，講《無量壽經》。故僧朗雖爲其弟子，而三論之學似不出於度。關於僧朗之記載，以《高僧傳》爲最早。其文曰：

> 法度齊永元二年卒於山中(江總持碑謂在建武四年，未知孰是)，春秋六十四。度弟子僧朗繼踵先師，復綱山寺。朗本遼東人，爲性廣學，思力該普。凡厥經論，皆能講説。《華嚴》、三論，最所命家。今上深見器重，勅諸義士，受業於山。

據此則慧皎作書時，朗猶在世。《高僧傳》止於天監十八年，朗之死在此年後。江總持《棲霞寺碑》謂梁武帝勅人受學，在天監十一年。其文曰：

> 先有名德僧朗法師者，去鄉遼水，問道京華。清規挺出，碩學精詣。早成波若之性，夙植尸羅之本。闡方等之指歸，弘中道之宗致。北山之北，南山之南，不遊皇都，將涉三紀。梁武帝能行四等，善悟三空，以法師累降徵書，確乎不拔。天監十一年帝乃遣中寺釋僧懷、靈根寺釋慧令等十僧，詣山咨受三論大義。

栖霞寺創始於南齊永明七年。至天監十一年，僅有二十三年。據"將涉三紀"一語，則僧朗南止建業在立棲霞寺以前，或在宋末齊初。惟是否偕法度同來，則史書闕文，不可妄斷。至隋時，吉藏章疏中數次言及僧朗事迹而加詳。如《大乘玄論》卷一曰：

攝山高麗朗大師，本是遼東城人，從北土遠習羅什師義，來入吴土，住鍾山草堂寺，值隱士周顒。周顒因就師學。次梁武帝敬信三寶，聞大師來，遣僧正智寂十師往山就學。梁武天子得師意，捨本成論，依大乘作章疏。開善亦聞此義，得語不得意。

《二諦義》卷下亦有此一段而較詳。其末日：

梁武……本學成論，聞法師在山，仍遣僧正智寂等十人往山學。雖得語言，不精究其意。所以梁武异諸法師，稱爲“制旨義”也。

《中論疏》卷五曰：

次齊隱士周顒著《三宗論》。……大朗法師關内得此義授周氏，周氏因著《三宗論》也。

吉藏所傳，較梁釋慧皎、陳江總持加詳。而要點有三：(1)周顒從受學，因作《三宗論》。(2)梁武得其義而作疏。(3)朗之三論學，得之關中。日人境野黄洋於此均有卓見，然推斷非全精審，兹分論之。

周顒受學，作《三宗論》，恐係虚構。周顒雖於鍾山西立有隱舍，然實非隱士。其作《三宗論》，正官於建業。時有高昌郡沙門智林者，著《二諦論》，又注《十二門論》、《中論》，服膺空宗。聞顒將撰《三宗論》，與己意相符。但恐“立異當時，干犯學衆”，因致書促其速著紙筆。(見《高僧傳》卷八及《南齊書·周顒傳》)書中有曰：

此義旨趣，似非初開。妙音中絶，六十七載(《南齊書》作六七十載)。理高常韻，莫有能傳。貧道年二十時，便得此義。……竊每歡喜，無與共之。年少見長安耆老多云，關中高勝，乃舊有此義。當法集盛時，能深得斯趣者，本無多人。……貧道捉塵尾以來四十

> 餘年，東西講説，謬重一時。其餘義統，頗見宗録。唯有此途，白黑無一人得者。……檀越天機發緒，獨創方寸。非意此音，猥來入耳。且欣且慰，實無以况。……

書中不但謂此義江左罕傳，且稱周顒立義出於獨創。則謂周顒在鍾山得其義於僧朗，的是讕言也。《三宗論》不知成於何時。按智林於宋明帝時至京師，周顒當時即親近宿直。智林後還高昌，卒於齊永明五年。如《三宗論》作於永明中，僧朗當至建業不久。如在宋明帝時，則僧朗應猶未南來也。

梁武帝得朗義作疏，則或有其事，而不免誇大。蓋梁武帝曾注解《大品經》(五十卷)，所謂疏當即此。《祐録》載其序曰：

> 朕以聽覽餘日，集名僧二十人，與天保寺法寵等詳其去取。靈根寺慧令等兼以筆功。採釋論以注經本。略其多解，取其要釋。此外或據關河舊義，或依先達故語，時復間出，以相顯發。若章門未開，義勢深重，則參懷同事，廣其所見。使質而不簡，文而不繁，庶令學者有過半之思。

《大品經注》作於天監十一年(見《廣弘明集》十九陸雲《御講波若經序》)，正梁武遣僧十人從朗受學之時。而參贊之靈根寺慧令，江總持碑謂爲十人之一。故所謂“關河舊説”，或即得之於僧朗者。蓋吉藏屢言其宗承關河舊説。而智林書中則謂江南殊少傳者。梁武帝作疏時，智林、周顒均已死，亦未聞别有精研關河舊説之人，則謂其所採得之於僧朗，似乎近理。但不能謂全因得朗義舍成論而作疏，如吉藏所傳也。(梁武帝之書不傳。其序中非難五時，則與吉藏之意合。)

至謂僧朗得三論之學於關中，則有可疑。而自後人誤以河西道朗、遼東僧朗爲一人後，且謂此學得之於燉煌郡之曇慶法師(見日人安澄《中論疏記》)，而謂關河者乃關中與河西(亦安澄説)，則爲謬見。蓋關河一

語，本指關中。（如《宋書·武帝紀》“奉辭西旆，有事關河”，《范泰傳》“關河根本既搖”，《南齊書》王融《求自試啓》“漢家軌儀重臨畿輔，司隸傳節復入關河”，均可證。）關河舊説，即羅什及弟子肇、影諸公之學。僧朗於齊梁之際，復興三論，其遠憑古説，理無可疑，但係得之師傳，抑僅就舊疏抉擇發明，則不可考。智林致周顒書中謂關中舊有此義，後妙音中絶。則朗即有師授，不必即在關中。然吉藏屢次申言僧朗之學得自關中者，則别有用意。此不可不先稍明乎攝山三論之發達，及其與成實學者之争執。（上均參看境野氏《支那佛教史講話》）

三

鳩摩羅什卒於晋義熙九年，其後四年而劉裕入關，又明年赫連勃勃破長安，此時前後又有西秦、後魏之争戰，關内兵禍頻繁，名僧四散。往彭城者有道融、僧嵩；止壽春者爲卑摩羅叉、僧導；曇影、道恒遁迹山林；慧叡、慧觀、慧嚴、僧業南住建業；道生早已渡江；僧肇又先殀折。長安法會之彫零，不可盡述。後在北魏，佛法慘遭法難，勢甚式微。羅什之學傳於江南者，一爲《十誦律》，因僧業、慧詢、慧觀之獎挹，遍行南方，至唐中宗時始革；一爲成實論，南朝義學，此號最盛，約可分爲二系：一爲壽春僧導，一爲彭城僧嵩。綜計南北朝研五聚者，泰半出壽春、彭城二系。導、嵩二師，俱在宋時。繼之者有齊之柔、次二公，梁之開善、莊嚴、光宅三大法師，陳之建初、彭城二名德。成實之勢力，彌滿天下，而尤以江左爲尤甚。至若般若、三論，羅什宗旨所在，則宋代殊少學者，顯著事實，僅知僧導曾作《三論義疏》。中興寺僧慶善三論，爲時學所宗（見《高僧傳·道温傳》）。曇濟作《七宗論》。般若雖稍多學士，而仍不如成論之光大。齊竟陵文宣王即已見當世大乘，陵廢莫修，“棄本逐末，喪功繁論”（繁論謂成實論），故於永明七年令柔、次等，略《成實論》爲九卷，八年功畢，使周顒作序。（詳見《祐録·略成實記》）而

周顒心向空理，故其序極嘆惜當時之學風，曰：

> 頃《泥洹》、《法華》，雖或時講。《維摩》、《勝鬘》，頗參餘席。至於《大品》精義，師匠蓋疎。《十住》(即《華嚴經·十地品》)淵弘，世學將殄。皆由寢處於論家(謂數論、成論之家)，求均於弱喪。

梁武帝《大品經注序》所言，亦可與此相發明：

> 頃者學徒罕有尊重，或時聞聽，不得經味。帝釋誠言，信而有徵。此實賢衆之百慮，菩薩之魔事。故唱愈高，和愈寡；知愈希，道愈貴。致使正經沉匱於世，實由虚己情少，懷疑者多。

周顒服膺空宗，與時流異趣。其作《三宗論》，知立異當時，將干犯學衆。可見當時般若正道之衰，而成實則直炙手可熱。周顒造論，智林作疏，蓋三論、成實相争之先導也。

然三論之興，實由攝山諸師。僧朗未聞有著述，而於三論當有獨到。僧朗之師法度已稱“備綜衆經”，而僧朗則稱“爲性廣學，思力該普，凡厥經律，皆能講説”。其於博學外，必於教義有所開發，故梁武勅僧受業。有南蘭陵蕭眎者，亦朗之友人。陳江總持人棲霞寺，見有朗(僧朗)、詮(僧詮)二師、居士明僧紹、治中蕭眎素圖像(見江氏《入棲霞寺》詩)，不知爲何如人，然要一時名士。江氏《棲霞寺碑》曰：

> 南蘭陵蕭眎幽棲抗志，獨法絶群。遁此兹山，多歷年所。臨終遺言，葬法師墓側。

夫既命葬僧朗墓側，其欽佩之忱可知。故攝山僧朗隱居攝山，雖數十年，然因重興幾絶之學，已爲人所注目也。

且僧朗不但重振三論，抑並大弘《華嚴》。蓋覺賢譯六十卷，巨部罕

有精者。宋代雖有法業、玄暢，以斯經馳譽，然隋唐華嚴大盛，且演爲一宗者，則北方不得不歸功地論諸師，南方亦頗得力於三論學者。攝山僧朗《高僧傳》本謂其"《華嚴》、三論，最所命家"。《續高僧傳》謂僧詮亦講《華嚴》，法朗從之學。而嘉祥大師《華嚴經游意》，亦謂江南梁代三大法師，不講此經。陳時建初、彭城亦不講。建初晚講，就長干法師(三論宗智辯也)借《義疏》。彭城晚講，不聽人間未講之文。(按上五師均研成實，吉藏於此蓋調之。)而講此經，起自攝山(當指僧詮)，實盛一時。其後興皇法朗繼其遺踪，大弘兹典。而嘉祥大師固亦曾講《華嚴經》數十徧也。

僧朗雖一身有關於三論、華嚴二學之興隆，然仍僅馳名山原，未履京邑。其時在都城爲時所最重者，仍屬他宗。如開善智藏，善《涅槃》而亦成實論之大家也。嘗直上正殿踞法座指斥梁武帝，其睥睨一世之概攝，固非隱遁攝山者所能望也。僧朗之後，弟子僧詮仍隱攝山，居止觀寺(止觀寺是否即棲霞寺改名，不可考)，因稱曰山中師，又曰止觀詮。初受業朗公(《二諦義》卷下曰，山中法師之師本遼東人)，玄旨所存，唯明中觀。遁迹幽林，禪味相得。(《續高僧傳》卷九)其受學不知在何時。按《法華玄義釋籤》曾曰：

> 高麗朗公至齊建武來至江南，難成實師。……自弘三論。至梁武帝勅個人止觀詮等，令學三論。九人但爲兒戲，唯止觀詮學習成就。

此言僧詮受學在天監十一年。然此段自據吉藏所傳，而更有附益，非必事實。按據《高僧傳》，法度卒於齊永元二年(或建武四年)，僧朗繼綱山寺，僧詮受業，當在此後，即齊末梁初也。詮公弟子數百，中有四人，稱爲"四友"，所謂四句朗、領語辯、文章勇、得意布是也(《法華玄義釋籤》謂伏虎朗、領悟辯。四人外，詮弟子有慧峰，住棲霞寺，志研律部)。其所講爲《智度》、《中》、《百》、《十二門論》並《華嚴》、《大品》

等經，當甚有聲於時。道宣《僧傳》，謂“攝山詮尚，直轡一乘，横行出世”，又謂“大乘海嶽，聲譽遠聞”。其弟子興皇法朗，再傳弟子嘉祥、吉藏，均常舉山門義。(其後茅山大明法師承興皇遺囑，因亦稱山門之致。參看《續傳》十七《法敏傳》。)如《二諦義》卷中吉藏引法朗説，而申明曰：

> 彈他釋非，顯山門正義。彈他者，凡彈兩人。一者彈成論，二斥學三論不得意者(或指中假師之智辯)。

法朗曾作《中論疏》，又名《山門玄義》。其所謂“山門正義”者，當即承止觀詮所説也。(按《二諦義》卷下，有曰，“今山門釋者，即四節明並觀義”。而解釋四節，則引山中師説。可證山門義即詮義也。)山中師因號爲攝山大師。(日人法澄《中論疏記》曰，“言攝山大師者，指道朗師，是根本故也”。不知何本。言道朗者乃指僧朗，以意度之，或不然也。)

止觀僧詮，遁迹幽林，唯明《中觀》。弟子法朗，先住山中，後住揚都興皇寺，慧勇住大禪衆寺。智辯住長干寺。自此而三論之學，出山林而入京邑。止觀詮弟子慧布則繼居山寺，亦爲名僧。然布頗重禪悦，曾遊北土，見邈禪師及禪宗二祖慧可，於棲霞請禪師保恭立禪衆，而攝山學風丕變矣。法朗大師住揚都時，對於當世學説，想直言指摘，故《中論疏》有曰，“大師何故斥外道，批毗曇，排成實，呵大乘耶”。《陳書》載傅縡篤信佛教，從興皇受三論。時有大心暠法師因弘三論者，雷同訶詆，恣言罪狀，歷毀諸師，非斥衆學，爰著《無諍論》箴之。縡乃作《明道論》，用釋其難。《無諍論》曰：“攝山大師誘進化導，則不如此，即習行於無諍者也”云云。此當叙僧詮也。又曰：“導悟之德既往，淳一之風已澆，競勝之心，阿毁之曲，盛於兹矣”云云。此當叙興皇及其黨徒駁斥當時流行之學也。傅縡答曰：

> 攝山大師，實無諍矣。……彼静守幽谷，寂爾無爲。凡有訓勉，

莫匪同志，從容語嘿，物無間然。故其意雖深，其言甚約。(上叙僧詮)今之敷暢，地勢不然。處王城之隅，居聚落之内(此謂法朗在京内興皇寺)。呼吸顧望之客，脣吻縱横之士，奮鋒穎，勵羽翼，明目張膽，披堅執鋭，騁异家，炫别解，窺伺間隙，邀冀長短。與相酬對，𢳆其輕重，豈得默默無言，唯唯聽命。必須掎摭同异，發摘玭瑕，忘身而弘道，忤俗而通教。

興皇大師蓋英挺之士。如《百論疏》曰，“大師每登高座，常云不畏煩惱，唯畏於我”，可見意氣之雄傑。其所争辯，首斥者爲成實。故傅縡論有曰，“成實、三論，何事致乖”。(據此語則大心暠法師，或成論家也。)而磧法師《三論游意義》曰，“成實論師云，三論師不得破成論；三論師云，得破也”。吉藏《大乘玄論》卷五，述其師讀《中論》，遍數不同，形勢非一，乃爲略出十條。此中第八爲區分訶梨所造(《成論》)，旃延之作(《婆沙》)。蓋成實小乘，而托談空之名，極易亂大乘中觀之正義，一也。二則齊梁以來，成實最爲風行，實三論之巨敵。周顒嫉之於前，法朗直斥於後。而三論之學，傳至法朗，勢力弘大。興皇講説，聽者雲會。揮汗屈膝，法衣千領，積散恒結，每一上座，輒易一衣。帝王(陳文帝)名士(傅縡以外，孫瑒亦常聽講。均見《陳書》)所共尊敬。慧勇登太極殿講説，百闢具陳，七衆咸萃。凡此三論家之尊榮，之廣布，因恐枝蔓，姑不具述。至是三論、成實，勢均力敵，争鬥之烈，迥異尋常。《續高僧傳》載唐初靈睿在蜀弘三論，寺有異學，成實朋流，嫌此空論，常破吾心，將相殺害，可見傾軋之急。夫成論師，先既睥睨一時，對於復興之三論，自力加排斥，指爲立異。故法朗因不得不於斥破之外申明羅什之系統。故吉藏略出師意十條之六曰：

六者，前讀關河舊序，如影、叡所作。所以然者，爲即世人云，“數論前興，三論後出”。欲示關河相傳，師宗有在，今始構也。

《涅槃經游意》曰：

> 大師云，今解釋，此國所無，汝何處得此義耶。云禀關河，傳於攝嶺。攝嶺得大乘之正意者。

吉藏章疏破斥成論之處，指不勝屈。而一方又常引肇、影古説，以證其宗之出於關河。其《大乘玄論》卷三曰，“學問之體，要須依師承習”。《百論疏》卷一曰，“若肇公可謂玄宗之始”。(可見吉藏時，猶未以道生爲三論宗初祖。)欲示三論之學，南國所無，故言周颙作論，梁武造疏，均得之僧朗，以明斯學爲攝山統系所獨得。欲示關河相傳，師宗有在，故復言高麗大師傳法關中，以徵實其正統。學者須知宗派之興，或出乎師承，或僅由自悟。而學説演進，忽創新説，雖憑藉古德，亦由於思想發達，時會所趨，自有程序。於成實分析空論進而談三論之妙有空，非無其故。研究宗義者，對於師資傳授，不可執著，視爲首要。而於雜以附會之宗史，亦自當抉出之也。

(原載《史學雜誌》第二卷五、六期合刊，1931年4月)

竺道生與涅槃學

晋宋之際，佛學上有三大事：一曰《般若》，鳩摩羅什之所弘闡；一曰《毗曇》，僧伽提婆爲其大師；一曰《涅槃》，則以曇無讖所譯爲基本經典。竺道生之學問蓋集三者之大成，於羅什、提婆則親炙受學；《涅槃》尤稱得意，至能於大經未至之前暗與符契，後世乃推之爲"涅槃聖"（見《涅槃玄義文句》卷上）。兹篇分二大段，首述《涅槃》初至時之事實，次略考生公之學説。深知所陳多簡陋支離，然旨在搜集材料，俾便後日之參考云爾。

一、大乘《涅槃經》之翻譯

佛藏《涅槃》經典譯出至夥，重要者約有二類，一爲《小乘阿含遊行經》之異議，甚多，姑不詳舉，一爲《大乘涅槃經》之異譯，兹亦敘其三譯：

一爲大本，北凉曇無讖所譯之四十卷是也。此蓋在玄始十年（421）出，乃中國所謂涅槃宗之根本經典，當於下另詳之。

一爲六卷本，佛陀跋多羅在建業所譯，乃法顯遊西域所得。

《祐録》載其《出經後記》曰：

> 摩竭提國巴連弗邑阿育王塔天王精舍優婆塞伽羅先見晋土道人釋法顯遠遊此土，爲求法故，深感其人，即爲寫此《大般泥洹經》如來秘藏，願令此經流佈晋土，一切衆生悉成平等如來法身。義熙十三年十月一日於謝司空石所立道場寺出此《方等大般泥洹經》，至十

四年正月二(亦作一)日校定盡訖。禪師佛大跋陀手執胡本,寶雲傳譯。於時坐有二百五十人。

按法顯於晉義熙十年(414)歸抵青州,同年即南下入京。

佛陀跋多羅則自長安被擯後(約在410)南止廬岳;義熙八年(412)至江陵,曾見劉裕,(據《通鑒》裕是年十一月到江陵);明年春隨裕往建業,止道場寺。十二年(416)十一月法顯共佛陀跋多羅譯《僧祇律》,乃法顯所得本也。此律於十四年二月末乃譯訖。而在未譯訖此律之前,覺賢兼譯《方等泥洹經》六卷,時在十三年十月至十四年二月也(417至418)。

一爲二十卷本,乃智猛在華氏邑(即巴連弗邑)得。猛於甲子歲(424)自天竺歸,後於凉州譯之。隋《灌頂涅槃玄義》謂此二十卷即讖譯之前五品,但未必然。(下詳)。智猛之譯,《祐録》謂爲闕本,可見其不流行也。

先是讖譯《涅槃》,未譯後分。元嘉中釋道普將往西域,慧觀使求之。普因舶破傷足逅疾遂卒。臨終嘆曰:“《涅槃》後分與宋地無緣矣!”直至二百餘年後,唐高宗時,僧會寧共智賢在日南譯之,送至中國;但《開元録》已審知爲僞作,非譯本也。

二、涅槃大本之傳譯

《涅槃大經》譯者爲北凉曇無讖(無或作摩,讖或任懺,《文選注》作曇無羅讖)。據《高僧傳》,讖中天竺人(《魏書》九十九及《釋老志》均稱爲罽賓沙門。)初學小乘,後見《涅槃經》,方自漸恨。又擅方術,爲王所重。後因事得罪懼誅,乃至罽賓,賫有《大涅槃經前分》十卷并《菩薩戒經》、《菩薩戒本》等。後復至龜兹。彼二處多學小乘,不信《涅槃》(參看《僧傳》及《祐録》十四),乃東入鄯善。(此據《魏書》九十

九，並言識因私通王妹奔涼州）最後止於燉煌。《祐録》卷八，《大涅槃經序》曰：

> 天竺沙門曇摩讖者，中天竺人，婆羅門種。……先至燉煌，停止數載。大沮渠河西王者……開定西夏，斯經與讖自遠而至。

《祐録》同卷《涅槃經記》曰：

> 天竺沙門曇無讖……先在燉煌，河西王……西定燉煌，會遇其人。

按蒙遜於晉義熙八年（412）遷姑臧，稱河西王，改元玄始。至劉宋永初元年（420）滅西涼李氏，取酒泉燉煌。頃之，西涼李恂復入燉煌。明年三月蒙遜率兵復克之，屠其城。曇無讖之至姑臧，或即在是年，即北涼玄始十年（421）也。（據此，則《魏書》言讖自鄯善亡奔涼州，當非事實。）

據此，則讖先居燉煌，於玄始至姑臧。然《祐録》宋元明板均載讖譯經有十一部，而其出經年月多在玄始十年以前。

茲録其全目，及年月地點於下：

《大般涅槃經》三十六卷，僞河西王沮渠蒙遜玄始十年十月二十三日譯。（此係據《祐録》卷八所載道朗序）。

《方等大集經》二十九卷，玄始九年譯。（麗本無此五字）。

《方等王虛空藏經》五卷二

《方等大雲經》四卷，玄始六年九月出。（麗本無此七字。）

《悲華經》十卷，《別録》或云龔上（道龔）出，玄始八年十二月出。（麗無此八字）。

《金光明經》四卷，玄始六年五月出。（麗本無此七字。）

《海龍王經》四卷。玄始七年正月出。（麗本無此七字。）

《菩薩地持經》八卷，玄始七年十月初一日出。(麗無此十字)。

《菩薩戒本》一卷。《别録》云燉煌出。

《優婆塞戒》七卷，玄始六年四月十日出。(麗無此九字)。

《菩薩戒優婆(塞)戒壇文》一卷，玄始十年十二月出。(麗無此八字。)

案上列宋元明本所注年月，除《涅槃》外，均不見於麗本。而《祐録》卷九所載之《優婆塞戒經記》，謂係丙寅夏四月二十三日河西王世子沮渠興國與諸優婆塞等五百餘人請天竺法師曇摩讖譯，七月二十三日訖，道養筆受。丙寅歲即玄始十五年，是則宋元明板所注“玄始六年四月十日出”九字實誤。且《長房録》《開元録》均無，三板所注十年以前年月，則費氏及智昇所見之《祐録》均無此項年月可知。不知何年時經傖人羼入宋本，元明本因之而誤，實無根據也。

《大般涅槃經》據道朗序於玄始十年十月二十三日出，惟未言何時譯竣。而《高僧傳》則言玄始三年初譯，十年十月二十三日訖，慧嵩筆受(《釋老志》作智嵩)。但如讖於十年三月後至姑臧，則《僧傳》所言亦誤也。又《僧傳》謂讖於出經之前，先在凉土習語三年，亦不知確否。但據《祐録》卷二，引《别録》謂《菩薩戒本》在燉煌出，則其至凉土前，已能譯經。或在凉土習華言三年之説亦妄也。又《祐録》十四謂讖携來《前分》十二卷，後還國，於于闐得經本歸凉續譯之。而《高僧傳》謂讖自携來《前分》十卷，後又往于闐求得《中分》還譯之，後又遣人到于闐求得《後分》譯之。《祐録》之《涅槃經記》則謂初十卷五品係智猛携至高昌者，次八品則胡道人於燉煌送來。隋《灌頂涅槃玄義》謂前五品二十卷，乃讖與智猛共翻；後遣使外國，又得八品，譯之爲二十卷。四説各不同。但僧祐、慧皎均言智猛於宋元嘉元年(424)發於天竺，已在讖到姑臧之後。經記所言，想不確也。

讖所譯經均屬大乘，而所譯《涅槃經》開中國佛理之一派，至爲重要。迨至沮渠蒙遜末年，北魏强大，太武帝聞讖名，召之。蒙遜不與，並疑讖，遂殺之。(《魏書》九十九謂“帝聞其善男女交接之術，召之。”

云云與《釋老志》、《祐録》、《僧傳》等所載各有不同)事在義和三年，即宋元嘉十年也(433)。讖譯《涅槃》，凉土義學僧人即注意此經。《祐録》卷十四謂北凉當時慧嵩、道朗號稱獨步。而道朗作《涅槃經序》，並有經疏。(見吉藏《大乘玄論》)《釋老志》載智嵩爲譯時筆受，後以新生經論於凉土教授，辯論幽旨，著《涅槃義記》。智嵩當即慧嵩也。(《祐録》卷十《毗婆沙序》亦稱曰智嵩、道朗)。但當時高僧雖已解新經，然不久凉土兵亂，《涅槃》之學流至江南，乃稱盛也。

三、涅槃大本之修改

按北凉曇無讖譯大本在玄始十年，即劉宋武帝永初二年(421)。其後至宋文帝元嘉中，此本乃傳建業。《三論游意義》謂在元嘉七年(430)始至揚州。其時江南已有六卷譯本，義學名僧若竺道生等已大闡佛性之説。大本既至，斯學更盛。《高僧傳·慧嚴傳》曰：

> 《大涅槃經》初至宋土，文言致善，而品數疎簡，初學難以厝懷。嚴迺共慧觀、謝靈運等依《泥洹本》加之品目；文有過質，頗亦治改。

《大般涅槃經》原有四十卷，世稱爲北本。經治改後，成三十六卷，世謂之爲南本。南北本在文字上，不過稍有差别。但《前分》品目則甚爲不同。此則依法顯所得六卷本而增改者也。

兹表列三本之品目如次，以見其增改之概要。(下表分劃依《大正藏經》。)

北本	南本	六卷本
(1) 壽命品之一	(1) 序品	(1) 序品
		(2) 大身菩薩品
壽命品之二	(2) 純陀品	(3) 長者純陀品
	(3) 哀嘆品	(4) 哀嘆品
壽命品之三	(4) 長壽品	(5) 長壽品
(2) 金剛身品	(5) 金剛身品	(6) 金剛身品
(3) 名字功德品	(6) 名字功德品	(7) 受持品
(4) 如來性品之一	(7) 四相品	(8) 四法品
如來性品之二	四相品之餘	
如來性品之三	(8) 四依品	(9) 四依品
	(9) 邪正品	(10) 分別邪正品
	(10) 四諦品	(11) 四諦品
如來性品之四	(11) 四倒品	(12) 四倒品
	(12) 如來性品	(13) 如來性品
如來性品之五	(13) 文字品	(14) 文字品
	(14) 鳥喻品	(15) 鳥喻品
如來性品之六	(15) 月喻品	(16) 月喻品
如來性品之七	(16) 菩薩品	(17) 問菩薩品
(5) 大衆所問品	(17) 大衆所問品	(18) 隋喜品（終）
(6) 現病品	(18) 現病品	
(7) 聖行品	(19) 聖行品	
(8) 梵行品	(20) 梵行品	
(9) 嬰兒品	(21) 嬰兒品	
(10) 光明遍照高貴德王菩薩品	(22) 光明遍照高貴德王菩薩品	
(11) 師子子吼菩薩品	(23) 師子吼菩薩品	
(12) 迦葉菩薩品	(24) 迦葉菩薩品	
(13) 憍陳如品	(25) 憍陳如品	

南本依六卷《泥洹》將北本之前五品分爲十七品。《泥洹》有“大身菩薩品第二”。惟《泥洹》“序品”述佛將入滅時一切大衆均來頂禮，大身菩薩爲來頂禮者之一，故南本以并入“序品”。而其前十七品當六卷本之十八品也。至若文字上之改治，則常因原文之過質。如北本曰，“猶如慈父唯有一子，卒病喪亡，送其屍骸置於塚間，歸還悵恨，愁憂苦惱”；南本改曰，“猶如慈父唯有一子，卒病命終，殯送歸還，極大憂惱”。(此見“序品”)但南本亦有時亦有因《泥洹》本而改治者。如北本“壽命品”之二“啼泣面目腫”，而六卷本作“久遠憂悲痴冥暗”，南本作“戀慕增悲慟”。北本“壽命品”之三佛説偈中有“而與羅漢等”，《泥洹》作“量與羅漢等”，南本亦然。則南本文字上之改治，亦稍有依《泥洹》者。但如大段文字，《泥洹》所有，而北本所無者，南本例不增入。如《泥洹》“序品”有六恒河沙一段，“問菩薩品”首段迦葉問何爲菩薩，均北本所缺，而南本亦未敢增加也。至若南本“文字品”開首有佛告迦葉一語，“月喻品”開首有佛告迦葉一語，均爲北本所無，《泥洹》所有，則係因加分品目，而增入者也。總之，南北二本之不同，一爲品目之增加，此僅及北本之前五品；二爲文字上之修治，則南北本相差更甚微也。

四、竺道生事蹟

我國譯經自道安之後大盛。道安主持長安之譯經，所出多屬一切有部。羅什在長安時，所出注重《般若》三論。曇無讖在凉州所譯，以《涅槃》爲最要。竺道生者蓋能直接此三源頭，吸收衆流，又加之以慧解，固是中華佛學史上有數之人才。劉宋時人王微以之比郭林宗，乃爲之立傳，旌其遺德。而釋慧琳《竺道生法師誄文》推崇亦備至(見《廣弘明集・僧行篇》)，文有曰：

> 乃收迷獨運，存履遺迹，於是衆經雲披，群疑冰釋，釋迦之旨

淡然可尋，珍怪之辭皆成通論。聃周之伸名教，秀弼之領玄心，於此爲易矣。

竺道生本姓魏。《高僧傳》曰鉅鹿人，寓居彭城(《誄文》彭城人，《宋書》九十七，《祐録》十五均同)，家世仕族。父爲廣戚縣令(《誄文》《祐録》同，廣戚晋屬彭城國，《宋書》作廣武則屬雁門郡)，鄉里稱爲善人。生幼而穎悟，聰哲若神，其父知非凡器，愛而異之。後值沙門竺法汰(《祐録》麗本作法太道人，《宋書·法大誄文》法汰)，遂改俗歸依，伏膺受業。因從時習，故姓竺也。既踐法門，儁思奇拔。研味句義，即自開解。故年在志學(《誄文》、《祐録》同，《宋書》作十五亦同)，便登講座，吐納問辯，辭清珠玉。《誄文》曰：

於時望道才僧，著名之士，莫不窮詞挫慮，月叚其精致，魯連之屈田巴，項托之抗孔叟，殆不過矣。

按竺道生不知壽若干歲及生於何年，按南京瓦官寺立於興寧年中。(363 至 365，見《僧傳》《法汰》及《慧力傳》)竺法汰下都，居瓦官寺。簡文帝敬重之，請講《放光經》，開題大會，帝親臨幸，王侯公卿莫不畢集。按簡文帝在位僅二年(371—372)其時瓦官寺創立未久；及汰居之，乃拓房宇，修立衆業。(見《高僧傳·法汰傳》)是汰之來都在興寧年後，簡文帝之世也。

但《世説新語·賞譽篇》載法汰北來未知名，王領車供養之，因此名遂重云云。查王洽卒於升平二年(358)，則法汰到京實在立瓦官寺前數年。而汰後卒於南京，係太元十二年。自升平之初至此共三十一年。竺道生出家即在此三十一年間。據《高僧傳》，簡文帝請法汰講《般若》，時黑白觀聽，士庶成群，三吳負袠至者數千。道生之出家，或在是時(371—372)。又其後若干年，而道生年十五。(如假定在 375 年，而道生死於 434，則道生壽六十歲)又其後約五年，當二十歲時，受具足戒。

《祐録》曰："年至具戒，器鑒日躋，講演之聲，遍於區夏，王公貴勝，并聞風造席；庶幾之士，皆千里命駕。生風雅從容，善於接誘，其性烈而温，其氣清而穆，故豫在言對，莫不披心焉。"

《高僧傳》謂生與叡公(當爲慧叡)及慧嚴、慧觀同學齊名。叡等三人均未聞其爲法汰弟子。此曰同學，蓋謂同學於鳩摩羅什也。慧觀曾師慧遠，然生公則未聞爲遠弟子，且法汰與安公同學，故道生與遠公爲平輩。至若世傳，道生入白蓮社，爲十八高賢之一。按關於遠公立白蓮社之傳説，多荒唐不可信。而遠公與劉程之等誓生西方(402)，在最早記載如《祐録》《僧傳》俱無道生之名。亦未可信其在誓生西方百二十三人中也。

《誄文》謂生中年遊學，廣搜異聞。是生公當於三四十歲時去揚都遊學。先至廬山，即在其時得見罽賓義學沙門僧迦提婆。查提婆在安公死(385)後至洛邑，數年後乃至廬山。

於太元十六年在山譯《阤毗曇心》。(391，見《祐録》，該論未詳作者序文及遠公序)至隆安元年(397)提婆東下京師。

道生應在太元之末數年至廬，得見提婆，從習《一切有部》義。按《名僧傳鈔》，載《名僧傳・目録》，其卷十如下：

《名僧傳》第十(《隱道下》中國法師六)

晋故章崐山支曇諦一

晋吳虎丘東竺道寶二

僞蜀郡龍淵寺慧持三

(中略)

守尋陽廬山西寺道生十(下略)

而《名僧傳鈔》之《説處》中卷十則如下：

第十

曇諦講《法華》、《大品》、《維摩》各十五遍事。

惠持九歲隨兄(原作兑)同爲書生，俱依釋道安抽簪落髮事。

惠持辭惠遠之處，入蜀之時，契以西方爲期事。

廬山西寺竺道生事。

慧遠廬山習有宗事(下略)

據《名僧傳》卷十，首叙曇諦，内載其講經事。(《高僧傳》亦載之)次爲道寶。再次爲惠持，内叙其共兄慧遠從安公出家，及後入蜀事。及至第十傳，則爲竺道生。其中乃載有慧遠廬山習有宗事。依此推之，竺道生或與遠公同從提婆習一切有部之學。

不然者，則《名僧傳》何以於道生傳中，載遠習有宗事耶？據《祐録》載竺道生於隆安中游廬山，則生見提婆應在建業(提婆隆安元年到京師)，然與上所述牴牾。且慧皎鈔襲《祐録》之傳，而隆安中三字則除去，可見皎亦疑之。且如生果於隆安中到匡山，並居彼七年，則其至關中，必遠在什公入關數年之後。夫道生聞什之來，當急欲相見，必不若是之遲滯也。

《僧傳》曰："生常以入道之要，慧解爲本；故鑽仰群經，斟酌雜論，萬里隨法，不憚疲苦。後與慧叡、慧嚴同游長安，從什公受學。"而《祐録》謂慧觀亦同行。《慧皎傳》曰："叡觀二人先游廬山，聞什公入關，乃自南徂北。"據此則二人者亦當曾與遠生二公同習提婆之學，後又共道生入關也。道生《誄文》叙生之見聞曰：

> 中年遊學，廣搜異聞，自揚徂秦，登廬躡霍。羅什大乘之趣，提婆小道之要，咸暢斯旨，究舉其奥。所聞日優，所見踰賾。

生公在關中，僧衆稱其秀悟。按《續僧傳》六，載齊王儉曰："昔竺道生入長安，姚興於逍遥園見之，使難道融義，往復百翻，無言不切。衆皆睹其風神，服其英秀。"《肇論》載劉遺民與僧肇書曰：

> 去年夏末，始見生上人，示無知論。

肇公答書又曰：

> 生上人頃在此，同止數年。至於言話之際，常相稱咏。中途還南，君得與相見，未更近問，惘悒何言。

按肇公作書應在晋義熙六年八月十五日(見原書)，而劉書則寄於前一年(409)之十二月。而在其前又一年夏末生公南歸至廬山，以肇著之《般若無知論》示劉遺民，蓋爲義熙四年也。

生公想係下都，路經廬山，不久即東去。故《祐録》曰："義熙五年還都，因停京師。"(409)道生還都，止青園寺，宋文帝、王弘、范泰、顔延之均敬重之(見《僧傳》)。元嘉中年范泰因争踞食，上表文帝，帝並下詔答之。表與詔書均言及慧嚴、道生、慧觀三道人。可見生公與嚴觀蓋朝廷上下所重視者也。

道生還京，《僧傳》謂住青園寺。劉宋初有二青園寺。一見於《高僧傳》，爲道生所住，是晋恭思皇后褚氏所立；本種青處，因以爲名，生既當時法匠，請以居焉。一見於《比丘尼傳》，業首尼所居；元嘉三年王景深母范氏以王坦之故祠堂地，施與首起立寺舍，名曰青園。此寺似在前寺之東，故《比丘尼傳》稱爲東青園。二寺一立於晋時，一立於元嘉三年也。道生住寺，後改名龍光。據景定、至元二志，龍光寺亦有二。道生所居謂在覆舟山下，宋元嘉二年號青園(此當非確)。另一龍光禪院，在龍光門外(約在今南京旱西門外)。而舊志有以禪院爲道生所居者，景定志以爲非是。按龍光門，宋及元時金陵城乃有此名，龍光禪院想因門得名，其建立或在宋代後也。又《祐録》謂道生未至廬山之前，已住龍光寺，《僧傳》無此語，可見慧皎以爲《祐録》誤也。且此寺或立於晋義熙中，時恭帝尚未爲帝，而生公去廬則在義熙之前也。

生公在匡山，學於提婆，是爲其學問第一幕。在長安，受業什公，是爲其學問之第二幕。及其於晋義熙五年(409)南返至建業，宋元嘉十年卒於廬山(434)，中經二十五年，事迹不詳，且不能確定其年月；但其大行提倡《涅槃》之教，正在此時，是則爲其學問之第三幕。

法顯携來之六卷《泥洹》，於義熙十三年十月一日譯出，即在道生還

建業後之八年。《涅槃》佛性之説，生公似早有所悟。據《高僧傳》曰：

> 生既潛思日久，徹悟言針，乃喟然嘆曰：夫象以盡意，得意則忘象；言以詮理，入理則言息；自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義，若忘筌取魚，始可與言道矣。於是校閲真俗，研思因果，乃言善不受報，頓悟成佛。又著《二諦論》，《佛性當有論》，《法身無色論》，《佛無浄土論》，《應有緣論》等，《祐録》未言及此五論。）籠罩舊説，妙有淵旨。而守文之徒。多生歎嫉，與奪之聲，紛然競起。

生公立頓悟佛性諸義，不知在何年。惟據文而言，則生因潛思日久，徹悟言外，故立諸義，似與《泥洹》之譯無關也。《泥洹》既至京師，當時人必已驚其爲異説，初不必待生公之發揮也。《祐録》載之《出經後記》（全文見前）有曰，"願一切衆生悉成平等如來法身"；是譯經時，衆人已知佛性義爲此經之特點。而彼記又曰，"于時坐有二百五十人"，而《喻疑論》謂有"百有餘人"；二數雖不同，然當時同情於斯經者，要非只生公一人。斯經譯後，引起學界之大波瀾。慧叡《喻疑論》曰：

> 今《大般泥洹經》，法顯道人遠尋真本，於天竺得之，持至揚都，大集京師義學之僧百有餘人。禪師（指佛陀跋多羅）參而譯之，譯而出之。此經云：泥洹不滅，佛有真我。一切衆生，皆有佛性。皆有佛性，學得成佛。佛有真我，故聖鏡特宗，而爲衆聖中王。泥洹永存，爲應照之本，大化不泯，真本存焉。而復致疑，安於漸照，而排跋真誨。任其偏執。而自幽不救。其可如乎！此正是《法華》開佛知見。開佛知見，今始可悟。金以瑩明，顯發可知。而復非之，大化之由，而有此心，經言闡提，真不虛也。

慧叡痛斥時人之唯相是非，執競盈路。《喻疑論》之作，蓋在紓時人之疑

《泥洹》。而其談皆有佛性，斥安於漸照，則全同情於道生之言論者。《喻疑論》又曰：

> 此《大般泥洹經》既出之後，而有嫌其文不便者，而更改之，人情少惑。有慧祐道人私以正本雇人寫之。容書之家，忽然火起；三十餘家，一時盪然。寫經人於灰火之中，求銅鐵器物；忽見所寫經本，在火不燒。及其所寫一紙，陌外亦燒，字亦無損。餘諸巾紙，寫經竹筒，皆爲灰燼。

此事亦見慧皎之《法顯傳》中（稍不同）。無論爲僞造或誤傳。而當時信《泥洹》之人，必常見於此經之被疑而取此事證其不妄。（由此可見曇無讖記盜《涅槃經》事亦有同樣作用）且論文言人情少惑云云，必有人疑全書係僞造者。《弘明集》范泰致生觀二法師書有曰：

> 外國風俗還自不同。提婆始來，義觀（亦作義親）之徒，莫不沐浴鑽仰，此蓋小乘法耳。便謂理之所極，謂《無生》《方等》之經，皆是魔書。提婆末後說經，乃不登高座。法顯後至，《泥洹》始唱，便謂常住之言，衆理之最，《般若》、《宗極》，皆出其下。以此推之，便是無主於內，有聞輒變。譬之於射，後破奪先。

此短簡數語直概括東晉佛學之全部歷史。中國義學僧人先談《般若》，如道安、法深、法汰、支遁等旨是也。及提婆既來，而廬山南京諸僧（即所謂義觀之徒）乃從而競學。甚至且有誹議《般若》者。《喻疑論》曰：

> 慧導之非大品，而尊重三藏。

《三藏》指小乘，慧導者或即因學《有部》而指《方等》爲魔書者也。及法顯之六卷《泥洹》至，而宗之者亦大有人在。道生、慧叡、慧嚴、慧觀皆信

新説，而疑之者亦不乏人，如中興寺僧嵩信《大品》而非《涅槃》(《中論疏》卷三)，《高僧傳》謂其兼明《數論》，末年僻執，謂佛不應常住，臨終之日，舌本先爛。(《中論疏》所記頗不同)《祐録》卷五，謂彭城僧淵誹謗《涅槃》，舌根銷爛。(此事不見《高僧傳》恐係僧嵩事誤傳)

按《喻疑論》不知作於何時。然觀其僅言及法顯之《泥洹》則必在曇無讖大本流行以前。范泰之書，係論踞食，同時並有書致王司徒諸公。王司徒者，王弘，字休元。元嘉三年(426)正月爲司徒，五年(428)六月降爲衛將軍。八月而范泰卒。范泰致生觀之書中，亦僅言法顯六卷本，則其時《大本涅槃經》仍末行世。時叡公作《喻疑論》，范氏譏信《泥洹》者之無主於內，可見誹議新經之烈。新經之領袖，當爲道生。立佛性頓悟義，而性復剛烈，(二字見誄)鋒芒或太露，爲時所忌。故誄文有曰：

> 物忌光穎，人疵貞越，怨結同服，好折群游。

此蓋叙生公被擯事。其被擯之故，《祐録》、《僧傳》均謂因立“一闡提皆得成佛”義。傳曰：

> 又六卷《泥洹》先至京都，生剖析經理，洞入幽微；乃説一闡提人皆得成佛。於是大本未傳，孤明先發，獨見忤衆。於是舊學以爲邪説。譏憤滋甚，遂顯大衆擯而遣之。生於大衆中，正容誓曰：“若我所説，反於經義者，請於現身即表癘疾！若於實相不相違背者，願捨壽之時，據獅子座!”言竟拂衣而逝。初投吴之虎丘山，旬日之中，學徒數百。(《祐録》不載生居虎丘事)其年夏，雷震青園佛殿，龍昇於天，光影西壁，因改寺名號曰龍光。時人嘆曰，“龍既已去，生必行矣”！俄而投迹廬山，銷影巖岫。山中僧衆，咸共敬服。後《涅槃大本》至於南京，果稱闡提悉有佛性，與前所説，合若符契。

范泰《致生觀二法師書》在元嘉三年至五年頃，生公猶住青園寺，但

當在元嘉五六年中即被擯。何以言之？蓋謝靈運爲與嚴觀二師共修改大本之人，其修改場所應在京内（嚴觀均京師僧）。在元嘉三年以後，康樂只到京二次。第一次在元嘉三年，被徵爲秘書監，至六年乞假東歸。此時大本至建業。蓋《祐録·道生傳》曰，“生以元嘉七年投迹廬阜……俄而《大涅槃經》至於京都”而隋碩（亦作磧）法師《三論游意義》，亦謂元嘉七年《涅槃》至揚州。是年謝靈運因孟顗陳其有異志。乃馳至京師。因大本至而與嚴觀二法師共改治之，是時生公已自虎丘隱居匡山。故生公之被擯應在元嘉五六年（428—429）中也。

雷震青園佛寺，龍昇於天，而道生去京，必爲一時佳話。而《祐録》竟無此段。豈疑之乎？據《宋書·五行志》，元嘉四年至九年均有雷震，而尤以五年爲甚謂：“震太廟，破東鴟尾，徹壁柱。”

而景定《建康志》以爲龍見於覆舟山在元嘉五年（但原文所述頗有牴牾），豈生公之行在五年歟？但《祐録》卷二四均謂景平元年譯《五分律》於龍光寺，道生參與其事。青園如於元嘉時改名龍光，景平時則不應稱爲龍光也。

道生被擯，居於虎丘。虎丘有法綱法師，想即與謝靈運辯頓悟義之人。綱卒於元嘉十一年十一月。道生卒於其前一月。釋慧琳爲二人均各作誄。其《虎丘法綱法師誄》有曰：“懷游居之虎丘，悼冥滅之廬嶺。”以臆度之，係並哀二僧。或二人素相友善，則道生之居虎丘或在法綱所也。（生公在虎丘，説法頑石點頭傳説，不知始於何時？《中吴紀聞》謂見於《四蕃志》。《四蕃志》不知何書？《四蕃志》與《蘇州府志》等書所記均略有不同）然據《僧傳》生不久即隱遁匡山。《祐録》謂其至廬山在元嘉七年。不久《涅槃》大本至京師，或經修治後，即達廬阜，道生乃即講之（《三論游意義》謂觀法師請生公講此）。大本中果有闡提成佛之語，京中僧人不但悟生公之卓識，而信涅槃義者當更多矣。

道生《法華經疏·序》曰：

> 聊於講日，疏録所聞，述記先言，其猶鼓生。又以元嘉九年春

之三月於廬山東林精舍又治定之。加採訪衆本，具成一卷。(一字恐係二字)。

元嘉九年(432)春生公居東林寺，再治《法華疏》。據《名僧傳鈔》，寶唱稱道生爲廬山西寺釋，則生常住之處，或實爲西林寺也。《祐録》曰：

> 生既獲新經，尋即建講，以宋元嘉十一年冬十月庚子於廬山精舍昇於法座，神色開明，德音駿發，論議數番，窮理盡妙。觀聽之衆，莫不悦悟。去席將畢，忽見麈尾紛然而墜，端坐正容，隱機而卒。顔色不異，似若入定。道俗嗟嘆，遠近悲涼。於是京邑諸僧内慚自疚，追而信服。其神鑒之至，徵端如此。仍葬於廬山之阜。(《僧傳》文同，惟十月作十一月當是誤寫。)

此蓋完成其出都時"據獅子座"之願言，證實其立説之不妄。南齊大明四年慈法師《勝鬘經序》亦謂生至元嘉十一年於講座之上遷神異世。(見《祐録》)然宋慧琳《誄文》則毫未言及，事恐未確也。

五、竺道生之著作

生公之著作現已散佚不全，兹列其目於下：

《維摩經義疏》　見《祐録》十五。《東域録》作三卷。按今存之《維摩經注》及《關中疏》，均摘鈔生公義疏，惟當未全録。《祐録》曰，關中沙門僧肇始注《維摩》，世咸味玩；及生更發深旨，顯暢新異，講學之匠，咸共憲章云云。按肇公致劉遺民書時，曾附贈其《維摩注》，事在義熙六年。生公之注《維摩》，或更在此年後也。

《妙法蓮經疏》上下二卷　見《祐録》十五。收入日本《續藏經》一輯二

編乙，第二十三套第四册中。日本《天台章疏録》，《東域録》，均著録。又名《略疏》。

《泥洹經義疏》 見《祐録》十五。此應爲六卷本之疏。查《涅槃經集解》中，録有道生之言。則生公另有大本之注疏。

《小品經義疏》 見《祐録》十五。

《善不受報義》 見《祐録》十五，參看《僧傳》。

《頓悟成佛義》 見《祐録》十五。此二義生公似各曾爲文發揮其義。

《二諦論》 見《僧傳》本傳。

《佛性當有論》 見《僧傳》本傳。

《法身無色論》 見《僧傳》本傳。

《佛無浄土論》 見《僧傳》本傳。

《應有緣論》 見《僧傳》本傳。

《釋八住初心欲取泥洹義》

《辯佛性義》 上二均見《祐録》所載之陸澄《法論目録》第二帙《覺性集》中。《佛性義》並有注曰："竺道生；王問，竺答。"按之上文，王係王謐，字稚遠。《内典録》載《法論目録》，直作"王稚遠問"。

《竺道生答王(休元)問一首》 生公答王弘問頓悟義。現存《廣弘明集》中。

《十四科元贊義記》 《宋史志》著録。(日本《智證請來目録》《東域録》均作"《十四科義》一本")

又《陸澄目録》第九帙，《慧藏集》中有下列諸項：

《問竺道生諸道人佛義》，范伯倫。

《衆僧述范問》。

《范重問道生》往反三首。

《傅季友答范伯倫書》。

上四項似一時往反之辯答。傅季友死於元嘉三年，則諸書之作在此前。既稱問佛義，或即辯佛性之理也。

又同《目録》第六帙《教門集》有下列一條：

與竺道生書，劉遺民。

此書既不存，不知論何事，亦不知生公有答書否。但竺道生曾自長安携肇之《般若無知論》示遺民，則二人甚友好。

六、晋末宋初之研究涅槃者

《涅槃》之譯出爲北凉之曇無讖，而最初光大之者，反多由南方羅什之弟子，此中以生公爲中心。此外則下列諸人(均卒於元嘉前)均與《涅槃》有關。

慧叡　什公弟子，作《喻疑論》。

慧嚴　什公弟子，治改北本。

慧觀　什公弟子，治改北本，並論“頓悟”“漸悟”義。

慧静　東阿人，著《涅槃略記》《大品旨歸》《達命論》，注《法華思益》，多流行北土，不甚過江。

僧弼　信“涅槃佛性”義，下詳。

道汪　遠公弟子，善《涅槃》。

謝靈運　述生公“頓悟”義，改治北本。

七、頓悟漸悟之争

頓悟漸悟之争，至宋初而甚盛。六朝章疏分頓有大小，慧達《肇論疏》謂，頓悟有兩解，竺道生執大頓悟，支道林、道安、慧遠、捶法師及僧肇均屬小頓悟；文繁兹不詳抄。而隋碩法師《三論游意義》亦曰：

> 用小頓悟師，有六家也：一肇師，二支道林師，三真安捶師，四邪通師，五匡山遠師，六道安師也。此師等云，七地以上悟無生

忍也。(合年天子)竺道生(原文奪生字)師用大頓悟義也。(小緣天子)《金剛》以還，皆是大夢；《金剛》以後，皆是大覺也。(此中“合年天子”“小緣天子”八字，不知何解，疑爲衍文。)

分頓悟爲兩解及數家，當在道生以後。但謂生公前即有頓悟義，則南齊劉虬已言之。其《無量義經序》，言安公道林之言合於頓義。而《世説・文學篇》注曰：

《支法師傳》曰：法師研《十地》，則知頓悟於七住。

此《支法師傳》如爲郗景興之《序傳》，則晋世已謂支公持頓義矣。

僧肇於什公死後作《涅槃無名論》，《難差》第八，《辯差》第九，《責異》第十，《會異》第十一，《詰漸》第十二，《明漸》第十三，均實辯頓漸之理也。頓漸之辯甚流行，可知也。(但肇此論或僞作)

然頓悟之義，究始於竺道生，其餘支道林諸説自生公視之當均是漸悟非真頓也。《高僧傳》謂生校閲真俗，研思因果，乃言善不受報，頓悟成佛。又謂時人以生推闡提得佛，此語有據。頓悟，不受報等，時亦憲章。《宋書》九十七叙生事曰，及長有異解，立頓悟義，時人推服之。可見生公之聲名，因其多獨到。而獨到處之最有名者，爲頓悟成佛義。當時於此，大生争執。《祐録》載陸澄《法論》第九帙，《慧藏集》著録下列諸項。

《辯宗論》 謝靈運(《廣弘明集》載之)

《法勖問》往反六首 (《廣弘明集》載之)

《僧維問》往反六首 (《廣弘明集》載之)

《慧驎述僧維問》往反六首 (《廣弘明集》載之)

《驎新(亦作雜)問》往反六首 (《廣弘明集》載之。“驎新”，《廣弘明集》作“驎維”)

《竺法綱釋慧林問》往反十一首 (《廣弘明集》載之。“林”，《集》作

"琳"。)

《王休元問》往反十四首　(《廣弘明集》載之。王問題爲"問謝永嘉",謝答題爲"答王衛軍")

《竺道生答王問》一首　(《廣弘明集》載之)

《漸悟論》　釋慧觀　沙門竺道生執頓悟,謝康樂靈運《辯宗》述頓悟;沙門釋慧觀執漸悟。(此段二十六字乃小注或係後人羼入)

《明漸論》　釋曇無成。

謝靈運《辯宗論》及下問答共八項,均載《弘明集》中。據彼論稱,乃述新論道士之説。此新論道士當即指道生,其证有二。(1)王弘(字休元時,爲衛將軍)既與謝辯頓義,往反多次;後即將其問答送示生公,必因生公爲原來立此義之人,故以之就正也。(2)陸澄《目録》内稱道生執頓悟,謝康樂述頓悟,是謝述生之義也。故慧達《肇論疏》曰,"謝康樂靈運辯(原作弁)宗,述生師頓悟也"。(生覆王弘書亦謂謝論都無間然;是生公以謝之頓説爲然也。)

又據謝致王休元書有曰,"海嶠岨迴,披叙無期",是可证斯論之作,在康樂爲永嘉太守時,即永初三年七月至景平元年秋也。因此道生書中,稱康樂爲謝永嘉也。而永初元年江州刺史王弘進爲衛將軍,開府儀同三司,景平二年詔召弘入京;是作論時,謝在永嘉,王在江州也。而據《祐録》景平元年七月(此據卷二,而卷十五作十一月),沙門竺道生、釋慧嚴請罽賓律師佛馱什於京都龍光寺譯出《彌沙塞律》等三部三十六卷。《彌沙塞律》乃法顯所得本也。據此則景平元年,生在南京。或謝作論之時,生公亦在都邑也。問答諸僧之法綱,或即慧琳爲作誄之虎丘法綱。而初廬陵王義真與謝靈運、顔延年、慧琳道人情好款密,朝臣徐羡之惡義真,遂出謝爲永嘉太守,慧琳恐亦出都;謝書係與綱、琳二人,則二人恐同在虎丘也。又據康樂《辯宗論》謂同游(游永嘉山水也)有諸道人。問答之中,有法勖、僧維、慧驎等,當即在永嘉同游者也。王弘書内稱此間道人,故有小小不同,當係王曾與江州僧人論頓悟也。因是頓悟義之争辯,廣及永嘉虎丘、南京、江州諸地,亦可謂大觀矣。

生公唱頓悟義，康樂演述之，事在永初三年七月至景平元年秋(422—423)，是遠在大本《涅槃》南來以前。當時已顯分二派。持漸悟者，首稱慧觀。陸澄《法論》著録其《漸悟論》(見前)。《高僧傳・觀傳》曰：

著《辯宗論》，論頓悟漸悟。

此蓋即指《漸悟論》；謂論名"辯宗"，與謝氏同，則係誤記也。曇無成亦著《明漸論》(見前引)，成亦元嘉中卒，或亦當時此項論戰中之一人。至於與康樂辯論之法勖、僧維、慧驎、法綱、慧琳、王休元以及江州僧人均致疑頓説者。而宗少文亦同時人，並執漸悟。外此尚有僧弼(見下)。至若頓派，則生公謝侯之外，有慧叡。其《喻疑論》斥疑《泥洹》者安於漸照，則可知其本執頓悟。而頓家又有宋文帝，文帝甚重生公。《生傳》曰：

宋太祖文皇深加嘆重。後太祖設會，帝親同衆御於地筵；下食良久，衆咸疑日晚，帝曰，"始可中耳"。生曰："白日麗天，天言始中，何得非中?"遂取鉢便食，於是一衆從之。莫不嘆其樞機得衷。

及生公死後，《僧傳》謂文帝嘗述生頓悟義，沙門僧弼等皆設巨難。帝曰："若使逝者可興，豈爲諸君所屈?"僧弼蓋執漸悟者，卒於元嘉十九年，曾從什公受學；後住建業彭城寺，亦爲文帝所敬。據日人安澄《中論疏記》引其所作《丈六即真論》，闡明佛性，蓋亦信《涅槃》者。至若生公死後頓漸之争，則於後詳之。

八、謝靈運事蹟年表

康樂一生常與佛徒發生因緣，曾見慧遠於匡廬，與曇隆游嶀嵊，與

慧琳、法流等交善。著《辯宗論》，申道生頓悟之義。又嘗注《金剛般若》。(《文選》注引之，又見《廣弘明集》《金剛集注序》)與慧嚴、慧觀等修改大本《涅槃》。近日黄晦聞先生論康樂之詩，謂其能融合儒佛老，可見其濡染之深。兹考其事蹟之特與佛教有關者，爲年表如下。

晋孝武帝太元十年，生。

晋安帝義熙元年三月，瑯琊王(後爲恭帝)受命爲大司馬，以康樂爲大司馬參軍。同年五月，劉毅爲豫州刺史，鎮姑熟，愛才好士，當世名流莫不輻凑；康樂當亦經延致。(毅又與其叔祖謝混交結)

義熙七年，四月劉毅兼江州刺史，命其親將趙恢領千兵守尋陽。康樂或於此時亦到尋陽，並入山見遠公。

義熙八年，四月詔以劉毅爲荆州刺史。毅割豫州文武江州兵力萬餘人自隨，九月至江陵。康樂如未於七年到尋陽，此次當隨毅道出江州。毅在此調度軍兵，當稍逗留。康樂因得游山，見遠公。《高僧傳・慧遠傳》曰：陳郡謝靈運負才傲俗，少所推崇，及一相見，肅然心服，云云。事當在此時。按遠公於元興元年立誓往生，在謝到江州前十一年。世傳遠公不許謝入蓮社，恐無此事。又據謝之《佛影銘序》，謂法顯歸來(義熙十年)述及佛影，遠公聞風摹擬，並令僧人道秉遠宣意旨，令謝作銘(此時謝在京)。則遠公非十分鄙夷康樂者。義熙十三年遠公卒，謝爲作誄，載《廣弘明集》中。又東林寺立《遠法師碑》，其銘乃出康樂手筆，而序乃張野作，載《佛祖統紀》中。(参看陳舜俞《廬山記》。)

同年，十月劉裕率師至江陵討毅；破之，毅死。十一月裕至江陵。毅府參軍申永勸裕貫叙門次，顯擢才能。裕從之，因辟名士。康樂爲太尉参軍。

九年，二月裕東下，係兼程而進。康樂如隨行，道出江州，當不能見遠公，即見亦不久。

宋武帝永初元年，范泰立祇洹寺，立佛像，致書康樂，請爲作讚。謝爲作三首。其從弟惠連亦作一首。

永初三年，七月康樂出守永嘉郡，遍遊名山水。同行有諸道人。謝

於在郡時，作《辯宗論》。

少帝景平元年，秋，康樂稱疾去職，後移居會稽。先是有曇隆道人者，初居匡山石門香爐峰，六年不下嶺，後在上虞徐山。迨康樂謝病東山時，來從游。同涉崿嵊，共二年。道人逝世，謝爲作誄。文有曰："緬念生平，同幽共深，相率經始，偕是登臨；開石通澗，剔柯疏林，遠眺重疊，近矚嶇嶔。事寡地閑，尋微探賾，何句不研，奚疑弗析；帙舒軸卷，藏拔紙襞，問來答往，俾日餘夕。"此中"開石通澗"等句頗可证《宋書》謝伐木開徑之事爲不虚。而觀其謂"問來答往"且證以謝游永嘉作《辯宗論》之往復問答，可見謝與僧人交好，非徒事閑遊也。又據康樂《山居賦》自注，稱有曇隆（原本作降）、法流二法師辭恩愛入山絶緣，魚肉不入口，糞掃必在體，謝遇之東山石門瀑布，相與以西方爲期，並恨相見之晚。（按《高僧傳・僧鏡傳》有道流，或即此法流）

文帝元嘉三年，徵謝爲秘書監。

元嘉五年，康樂假東歸，後免官。

元嘉三年至五年，約在此年中范泰《致書生觀二法師》，言及當時義學僧之信《泥洹》，可證道生時仍居青園寺。

元嘉五年至六年，約在此年中，道生被擯，出居虎丘。

元嘉七年，道生徒居匡廬（此據《祐録》）。會稽太守孟顗表陳謝有異志，康樂馳詣闕上表自陳，表中言"居東已三年"，文帝不罪之。是時《涅槃》大經至建業慧嚴、慧觀與康樂改治之。後文帝以謝爲監川内史。康樂之郡，道游匡廬。後得罪，徙廣州。

元嘉十年，康樂被殺於廣州，年四十九。

元嘉十一年，冬十月庚子，竺道生卒於廬山。

九、存神之論

佛教之三法印，曰"無常"，曰"苦"，曰"無我"。此中尤以"無我"

爲佛理之特色。釋氏之所以别於外道者，抑亦在乎是。蓋一切外道莫不常於生滅無常諸法中，强求其所謂“我”。諸法念念生滅，而凡夫見法之相似，雖念念生滅，乃亦計之爲常。於是由其所謂常者，建立其所謂我。依大乘《涅槃》之理言之，則外道凡夫俱未了佛之所謂常樂净我也。(參看北本《聖行品》之四)然佛學當兩晋之際，初昌明於中夏。震旦人士觀乎報應禍福之説，以及大乘成佛之理，以爲必有神在。

范蔚宗《西傳域論》評佛教曰：

又精靈起滅，因報相尋，若曉而味者，故通人多惑焉。

袁彦伯《後漢記》亦曰：

又以爲人死神精不滅，隨後受形。生時所行善惡，皆有報應。故所貴行善修道，以練神精而不已，以至無爲，而得爲佛也。

袁范蓋就其所見聞，述自漢以後之佛理，而皆以神明受報爲其要義焉。僧叡《毗摩羅詰提義疏序》亦有曰：

此土先出，諸經於識神性空，明言處少。存神之文，其處甚多。

此所謂存神之文，指關於六道輪迴地獄報應諸説也。而鬼神之説，不但常人因禍福報應而生信心，即義學之人，固亦常持存神之説，《般若》諸家，多空形色。支敏度立心無義，則群情大詫。當時凡反對佛教嘗持神滅。蓋因神之不滅，爲其時中國人士認爲佛法之根本義也。

試考當羅什以前其所謂“神”者，或不出二義，一爲神實沈於生死之我，一爲神明住壽。按《四十二章經》曰，“惡心垢盡，乃知魂靈所從來，生死所趣向，諸佛國土道德所在耳。”《牟子理惑論》曰，“有道雖死，神歸福堂；爲惡既死，神當其殃。”晋郗超《奉法要》曰，“四非常，一曰無

常，二曰苦，三曰空，四曰非身”。“非身”者，蓋“無我”之异譯。然既曰非身，則其惟空形色，不達心法之無常非我可知也。故景興之解非身曰，“神無常宅，遷化靡停，謂之非身”。神者蓋沈於死生，以身爲宅府之我也。又《四十二章經》曰：“佛言，阿羅漢者，能飛行變化，住壽命，動天地。”康僧會《安般守意經序》有“制天地住壽命”之語。道安《陰持入經》亦言“住壽成道”。又據《大乘大義章》所載廬山慧遠曾以書諮什公，問菩薩可住壽一劫有餘。什公答曰：“若言住壽一劫有餘者，無有此説，傳之者妄。”又曰：“《摩訶衍經》曰，‘若欲壽恒河沙劫者’，此是假言，竟不説人名。”自《般若》之學大昌以來，中土學人漸了然於五陰之本無，漸了然於慧叡所言之“識神性空”。住壽之説與法身之理相牴牾，故慧遠已疑其爲“傳譯失旨”。夫法身實相，無來無去，同於《泥洹》，無爲無作。(上二語見《大乘義章》卷上)則輪轉生死益算住壽之神，謂爲佛法之根本義，實誤解也。《祐録》陸澄《法論目録》載王稚遠問什公，“泥洹有神不?”今雖其文已佚，不知什公何答，然可斷言其必謂《泥洹》有神之説，爲“傳之者妄”也。

十、佛性常住之説

《涅槃》佛性之説，爲《般若》法身實相之引申。《涅槃經》爲《般若經》理論應有之結案，即《涅槃經》中，已認其源出《般若》。如北本卷八曰：

> 善男子，我與無我性相無二，汝應如是受持頂戴。善男子，汝亦應當堅持憶念如是經典。如我先於《摩訶般若波羅密經》中説，我無我無有二相。

又卷十四有曰：

善男子，譬如從牛出乳，從酪出酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐，醍醐最上，若有服者，衆病皆除，所有諸藥，悉入其中。善男子，佛亦如是。從佛出生《十二部經》，從《十二部經》出“修多羅”，從“修多羅”出《方等經》，從《方等經》出《般若波羅密》，從《般若波羅密》出《大涅槃》，猶如醍醐。言醍醐者，喻於佛性，佛性者即是如來。

中土自魏朱士行遠求《放光》之後，《般若》之學，風行海内。至兩晋時尤爲極盛。《涅槃》佛性之旨，雖《般若》諸經所未明言；但既爲《般若經》中題目應有之義，中國明慧妙思之士早悟涅槃之義，亦自非不可能。據《高僧傳·慧遠傳》，則遠公已持《泥洹》常住之説。

其文曰：

先是中土未有《泥洹》常住之説，但言壽·命長遠而已。遠乃嘆曰，“佛是至極則無變；無變之理豈有窮耶？”因著《法性論》曰，“至極以不變爲性，得性以體極爲宗。”羅什見而歎曰，“邊國人未有經，便暗與理合，豈不妙哉！”

考此段係引《祐録》之文，而僧祐則採自遠公碑銘。録及碑文與此皆不同，均未以遠公之言與常住之説並比。據此則《僧傳》中此段乃已經人增改，或《泥洹經》來後所加之解釋也。又慧叡《喻疑論》亦謂什公已持性佛義。但未見經文，未能暢言。其文曰：

什公時雖未有《大般泥洹》文，已有《法身經》，明佛法身即是“泥洹”：與今所出，若合符契。此公若得聞此，佛有真我，一切衆生，皆有佛性，便當應如白日朗其胸衿，甘露潤其四體，無所疑也。何以知之？每至苦問：“佛之真主，亦復虚妄，積功累德，誰爲不惑之本？”或時有言：“佛若虚妄，誰爲真者？若是虚妄，誰爲其主？”

如其所探，今言佛有真業，衆生有真性，雖未見其經證，明評量意，便爲不乖。而亦曾問："此土先有經言，一切衆生，皆當作佛，此云何?"答言："《法華》開佛知見，亦可皆有爲佛性。若有佛性，復何爲不得皆作佛耶？但此《法華》所明，明其唯有佛乘無二無三，不明一切衆生皆當作佛。皆當作佛，我未見之，亦不抑言無也。"若得聞此正言，真是會其心府，故知聞之必深信受。

此述叡在長安親聞之什公辯答語。《涅槃經》所謂一切衆生皆有佛性，皆得成佛，雖未見有經文；然亦不抑言無也。《法華·方便品》首言開佛知見。衆生有佛知見，道生以後每解作爲衆生皆有佛性也。(佛知見據梵文應爲對於如來之知有所見)

十一、竺道生佛性當有論

夫《涅槃》既出於《般若》，竺道生爲深於《般若》者；羅什既曾引《法華》談佛性之旨，竺道生爲羅什入室，而又精於《法華》；故獨運慧心而早暢談《涅槃》之義。其所作《佛性當有論》已佚，亦不悉作於何時。按生公《維摩經注》已説佛性，此注亦不知作於何年。然肇公之注在義熙六年到江南，《祐録》謂生在肇注後更發深旨，暢顯新異；則或在肇注後不久，而在譯《泥洹》以前也(譯在義熙十三年)。此推論若確，則生公立佛性之説，亦在有《泥洹》之前矣。《維摩經》有曰，"佛身者即法身也"。而生公之注，直陳《涅槃》義。

其文曰：

夫佛身者，丈六體也。丈六體者，從法身出也。以從出名之，故曰即法身也。法身無非法義也。無非法義，即無相實也。身者，此義之體。法身真實，丈六應假。將何以明之哉？悟夫法者，封惑

永盡，彷佛亦除；妙絶三界之表，理冥無形之境。形既已無，故能無不形。三界既絶，故能無不界。無不形者，惟感是應。佛，無爲也。至於形之巨細，壽之修短，皆是按衆生之影迹，非佛實也。衆生若無感則不現矣。非佛不欲按，衆生不致，故自絶耳。若不致而爲現者，未之有也。譬月之麗天而影在衆器。萬影萬形皆是器所取，豈月爲乎？器若無水，則不現矣。非不欲現，器不致，故自絶耳。然則丈六之與八尺，皆是衆生心水中佛也。佛常無形，豈有二哉？（下略）

此直言佛有真我，法身獨存，爲應化之本。（《喻疑論》語）而水月之譬，當時常有類此之言。（如道生《法華疏》下曰《藥草喻品》以雲爲法身，雨爲説法，亦可與此參照）《中論疏記》引彭城僧弼《丈六即真論》之言。文如下：

彼論云：“問且若皆即真，何故見異？”答曰：“（中略）夫水以既異，故受者百品，其實一矣焉，無有二也。但萬物各信其所受，故不知其一耳。何以言之？譬月麗天宫，而萬江俱受；清濁不同，故所受各異。感應不同，亦若是也。（下略）”

又《户論疏》曰：

彭城嵩法師云：“雙林滅度，此爲實説。常樂我净，乃爲權説。”故信《大品》而非《涅槃》。……後得病舌爛口中，因改此迷，引懸鏡高堂爲喻：像雖去來，鏡無消滅；然境雖起謝，而智體凝然。

凡此皆同一論調也。世之疑《涅槃》者，常因常樂我净之説與無我義相牴牾。《維摩經》有曰：“於我無我而不二，是無我義。”什公注曰：

> 若去我而有無義，猶未免於我也。何以知之？凡言我即主也。《經》云有二十二根，二十二根亦即二十二主也。雖云無真宰而有事用之主，是猶廢主而立主也。故於我無我而不二，乃無我耳。

此言無我重在破執。而肇公注亦曰：

> 小乘以封我爲累，故尊於無我。無我既尊，則於我爲二。大乘是非齊旨，二者不殊，爲無我義也。

此亦引申八不中道之説也。而竺道生之注則與二師均不同。文曰：

> 理既不從我爲空，豈有我能制之哉，則無我矣。無我本無生死中我，非不有佛性我也。

竺道生此解，直提出佛性義。夫真我大我之説，驟視之不但與無我之説相牴牾，而且與世俗所持之神明亦互異其旨。執小乘無我之説以疑《涅槃》者，必大有其人。曇無讖之所以不容於罽賓龜兹者，蓋因其信小乘法也。而中國當世人士所謂之神明，乃生死中我。與生公所謂之佛性我不同。故即在根本義上，生公已必大爲世人所非議矣。案道生《法華經疏》開卷即曰：

> 夫微言幽賾，妙絶聆矚；致使採翫者寡，撫哂者衆。豈非道而俗反者哉。

此蓋亦有感而言也。

中夏《涅槃》之争甚烈，可以《喻疑論》证之。而其理由，則必多因真我與無我及神明之義不同而生疑。按宗性《抄名僧傳》卷十三有“問無我

與佛性”一段，即分別佛性真義。此段未題爲何人所作，但次段録在“漸解實相”段之後。“漸解實相”一段，决出於慧觀手。則“無我與佛性”段，或亦慧觀所作。該段辯佛性義，當亦因《涅槃義》初出，爲釋疑而作。其文首曰：

又問無神我，曰：經云外道妄見我，名之爲邪倒。今明佛性即我，名之爲正見。外道所以爲邪，佛性以何爲正？答曰：外道妄見神我，無常以爲常，非邪而何？佛法以第一義空爲佛性，以佛爲真我，常往而不變，非正而何？問曰：何故謂佛性爲我？答曰：所以謂佛性爲我者，一切衆生皆有成佛之真性。常存之性，唯自己之所寶，故謂之爲我。

此辯無我與佛性之本相符契，毫無可疑。大體上猶是“無死生中我，非無佛性我”之意。按《喻疑論》有曰：“《三藏》祛其染滯，《般若》除其虚妄，《法華》開一究竟，《泥洹》闡其實化。”祛其染滯者因小乘無我義，乃在除常人僻執，因計有生死中我，乃染滯之根基也。《名僧傳鈔》同段進而闢當時之執神我者。中土人士之唱神我，乃因信報應之説(如上所述)，故本段復詳辯之。其文曰：

問曰：若外道妄見神我，以爲邪倒者；未知衆生爲有神耶，爲無神耶？無神恐空修梵行，修善造惡，誰受報應？答曰：衆生雖無常住之神，而有善惡之心。善惡之心，爲萬行之主。天堂地獄，以心爲本。因果相續，由斯以生。故常而不存，滅而不絶，所謂中道者也。問曰：無常之神，雖有善惡之心。善惡之心，念念不住。造善惡之心，既當境自滅。未來之心，非造善惡之主。云何使未來之心横受過去之報，有似甲爲乙受禍？冥司幽罰何其熙(?)哉？答曰：難云，未來之心不造過去善惡之業，何得横受過去善惡之報。三後(復)來難，可謂發明奇唱。夫報應之道不可思議，十住菩薩始(原

作"如")能仿佛，豈凡夫未學所可厝壞(懷)？且依文句，忌言之也。《經》云五道受生，以心爲本。無常心者，念念常遷，我有古今之異，前心不待後心，而後心因前而有。生死以之無窮，果報以之不絶。《經》云劫初穀種，能生未來無窮之穀。神無不滅，心無不因，推穀足以知人，知人足悟無神。是以《經》云，一切諸法，本因緣空無主。無主之義，豈非無神之明證哉？

按《涅槃經》亦常辯佛性與外道神我之差別。但曉喻多端，如自"心法""色法"言之，如自"眼識"乃至"意識"言之，如自"歌羅邏"乃至"老死"言之，如自進止俯仰視眴等言之，凡此皆無常，自亦非我。經中反覆申明，不止一處，然未有特標出報應者。上段特提出天堂地獄等語者，乃針砭中國當日之信仰。蓋中國當日人士均注重因果，而與《涅槃》佛性之説衝突也。

溯自漢以來，中土人士以神明不滅爲佛法之根本義。及《般若》學昌，學僧漸知識神性空，法身無形，不來不住，而始疑存神之論，如僧叡是矣。此學説上之一變也。及至《泥洹》始唱，有佛性常住之説，而與存神之論相徑庭。是又學説上之一大變也。因是生公爲當世守文滯義者所共非議，被擯之機，導乎此矣。吉藏《大乘玄論》卷三有曰：

靈正云，《涅槃》體者，法身是也。尋此法身，更非遠物。即昔神明，成今法身。神明既是生死萬累之體，法身亦是涅槃萬德之體。(參看梁武帝《神明成佛義記》)

靈正者，指梁靈根寺慧令僧正，則至梁時僧人猶有未悟生死中我與佛性我之分別也。

道生所作《佛性當有論》，既早佚失。其内如何，甚難臆測。即"當有"二字之意爲何，亦不可武斷。唐均正《四論玄義》卷七有曰：

> 道生法師執云，當有爲佛性體。法師意，一切衆生即云無有佛性，而當必净悟。悟時離四句百非非三世攝。而約未悟衆生，望四句百非爲當果也。

據此“當”者，“當來”之“當”。佛性爲衆生净悟將來有之果，雖在悟後無過未現，（道生《法華疏》謂，佛無時不有,. 無處不在；又北本三十六謂，佛性非三世攝；可參照也）而對於衆生未悟時，得佛性爲當來之果也。

又據吉藏《大乘玄論》卷三言釋佛性者有十一家。其第八家以“當果”爲正因佛性。即是“當果”之理也。又破此説曰：

> 當果爲正因佛性，此是古舊諸師多用此義。此是始有義，若是始有，即是作法，作法無常，非佛性也。

按佛性有“本有”“始有”之争論。吉藏謂當果義是始有。但佛性本始之辯，乃在六朝群計競起之後，其强爲分別，常至無謂。道生之時，未必有此争論也。

當果正因佛性義，吉藏謂古舊諸師多用此義。然未言及生公。均正謂此爲生公所執，未知果何所據。但《大乘玄論》十一家佛性之第六師，以避苦求樂爲正因佛性。吉藏破此曰：

> 《勝鬘經》曰，若無如來藏者，不得厭苦樂求《涅槃》者，此正明由如來藏佛性力故，所以衆生得厭苦求樂。何時明厭苦求樂是正因佛性耶？彼師云，指當果爲如來藏，以有當果如來藏故，所以衆生得厭苦求樂者不然。性品云，我者即是如來藏，如來藏者即是佛性。明佛性本來有之，如貧女寶藏，何勞指當果爲如來藏？且當果體猶尚未有。而能令衆生厭苦求樂，豈非是漫語者哉！若據人证者，舊來誰作如此釋，此是光宅（原文作澤）法師一時推畫，作如此解。經

無證句，非師所傳，故不可用也。

由上所言，則光宅、法雲有當果爲如來藏之説。查《法華義記》雖似非法雲所撰，然要亦其弟子所記。彼書卷三釋諸佛欲令衆生開佛知見，言及當果。其文略曰：

> 今光宅法師解言知見只是一切(原文無切字)衆生當來佛果。衆生從本有此當果。但從昔日以來，五濁既强，障礙又重，不堪聞大乘，不爲其説有當果。此當則有閉義。今日大乘機發，五濁不能爲障，得聞今日經教，説言衆生皆當得佛，此則是開義。

此文最可注意之點有三：第一，《法華》開佛知見自羅什以後即引之以契合佛性義；第二，此文中明言本有；而第三，此與道生《法華經疏》所言相合。生公文略曰：

> 故言以一大事因緣出現於世，欲令衆生開佛知見，故微言玄(原文作云)旨，意顯於兹。此四句始終爲一義耳。良有衆生本有佛知見分，但爲垢障不現耳。佛爲開除，則得成之。

而《涅槃集解》卷一引道生之言，則明言本有：

> 苟能涉求。便反迷歸極，歸極得本，而似始起。始則必終，常之以昧。若尋其趣，乃是我始會之，非照今有。有不在今。則是莫先爲大。既云大矣，所以爲常。常必滅累，復曰《般泥洹》也。

按上道生、法雲之言均主本有。吉藏斥當果義爲始有，可見其不確也。且即據均正所言，“生法師意一切衆生即云無有佛性”；夫言“即云”云者，已可見其意實謂衆生本有佛性也。

而均正另又引白馬愛法師説，謂爲生公説之支末。其文略曰：

> 白馬愛法師執生公義，云當果爲正因，則簡異木石無當果義。無明初念不有，而已有心，則有當果性。故脩萬行克果。

故當果爲正因體。此師終取《成論》意釋，生師意未必爾。此愛法師實不得生公意。蓋既曰“無明初念不有”，則非本有。曰“己有心，則有當果”，則是始有。《成論》之意，則似執亦本有亦始有。而道生之説，則言本有也。故均正謂生公，意未必爾也。

復次，《涅槃》絶百非，超四句，何來本有始有之辯。故均正謂佛性非三世攝者，似得意之言。夫生公嘗言象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。後來種種辯論，生公必謂其多守滯文，鮮見圓義也。生公之談佛性當有，今不詳知，然或即如均正所解。但其所謂當來之果者，乃約未悟衆生望四句百非而言，實非據究竟圓義。吉藏《大乘玄論》又謂，以當果爲正因佛性者，彼言是世諦之理，斯言或可爲證乎？（又《涅槃經·師子吼》有“人天無性，因緣和合，乃得見佛”，生公當有義亦與之符同，詳見下段）

復次，佛性不惟無本始之别。而煩惱即是菩提。衆生不是佛性，則菩提爲煩惱。衆生見佛性，則煩惱即是菩提。善乎生公《維摩注》之言曰：

> 若投藥失所，則藥反爲毒矣。苟得愈，毒爲藥也。是以大聖爲心病之醫王，觸事皆是法之良藥。

《維摩注》中生公又解“佛法衆爲二”曰：

> 以體法爲佛，不可離法有佛也。若不離法是佛，是法也。然則佛亦法矣。

不但佛法衆三寶可作如是觀。一切諸法亦爾。故《維摩經》曰，“何等爲如來種，六十二見及一切煩惱皆係佛種”。生公疏釋，頗可見其對於佛性之真意。其文曰：

夫大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。斯在生死事中，即用其實爲悟矣。苟在其事，而變其實爲悟始者，豈非佛之萌芽起於生死事哉？其悟既長，其事必巧，不亦是種之義乎？所以始於有身，終至一切煩惱者，以明理轉扶疎，至結大實也。

夫至極之慧，本以衆惡爲種。又何必於塵勞之外，爲妙極之道另求妙極佛性爲因耶？此不但無本有始有過去當來之辯也。

《涅槃》佛性即真如實相。理不可分，故死生寂滅，原無二致。夫於我無我而不二，是無我義。由此則外道之我無常，固是偏執，而以普通之所謂自我，測量佛性者，亦無有是處。此《維摩》、《般若》、《涅槃》諸經之微旨，而生公則深於諸經者也。

生公既立佛性義，乃由此根本義而著《佛身無色論》，《應有緣論》，《佛無净土論》，《善不受報義》。而《一闡提成佛義》及《頓悟說》尤爲生公得意之筆，然亦均自佛性義而來。兹於下分别叙之。

十二、法身無色義與應有緣義

道生在《維摩經注》已申法身無色之義。《菩薩行品注》中，言不見有佛，乃爲見佛。而見佛者，謂見人佛。故曰：

見此人爲佛，從未來至現在，從現在入過去，故推不見三世有佛也。過去若有，便應更來。然其不來，明知佛不在過去矣。

未來若有，便應即去，然其不去，明知佛不在未來矣。現在若

有，便應有住，然其不去，明知佛不在現在矣。

此段可證明前述佛性非本非始之義。道生繼復明佛與色之關係，其文曰：

人佛者，五陰合成耳。若有便應色即是佛。若色不即是佛，便應色外有佛也。色外有佛，又有三種，佛在色中，色在佛中，色屬佛也。若色即是佛，不應待四也。若色外有佛，不應待色也。若色中有佛，佛無常矣。若佛中有色，佛有分矣。若色屬佛，色不可變矣。

《維摩經》同處復言"如來非四大起，同於虛空"。道生釋之曰：

向雖推無人相拂，正可表無實人佛耳。未足以明所以佛者竟無人佛也。若有人佛者，便應從四大起而有也。夫從四大起而有者，是生死人也。佛不然矣。於應爲有，佛常無也。

此謂法身至極超乎象外。(《涅槃》北本第九曰，如來之身無有肉血筋脈骨髓)佛常無者，即前謂"法身無形豈有二哉"之意也。僧弼《丈六即真》之言，可取爲比附。(亦見《中論疏記》)彼論之言曰：

問曰：聖人以無心爲宗，身一爲末。宗既妙則與物絶。故化以接麤，爲之不難，何如真化未若其於一也？答曰：爲不難而易，故聖人無爲，如此雖功高理妙，而玄應普因。然則緣盡則應潛，非水竭則像隱。像隱故而不見者，不可謂之無也。

而好異之人，徒見其無，不知其像隱。徒覩其化滅，不知其即真。可不哀哉！可不哀哉！然則像因水見，像則謂之生。

水竭像隱，謂之滅。細而求之，無生無滅，餘信久矣。

法身無生無滅，應化接麤，有因緣而有顯現，緣盡則應化潛伏。潛伏並非無也。法身寂然，但亦因有心而感應。慧達《肇論疏》有曰：

> 生法師云，感應有緣，或因(原文是同字)生苦處，共於悲愍，或因愛欲。共於結縛，或因善法，還於開道。故有心而應也。

道生作《應有緣論》，其所争問題，在《涅槃大經·師子吼菩薩品》《迦葉菩薩品》均分别之甚悉。道生作論，不知在大本已來之前否。但其所言，似亦與經義符契。蓋若一切衆生，皆有佛性，自應感佛，何用修道。佛答，譬如七人，浴恒河中，而有没者，有出者，因有習浮不習浮故。衆生雖有佛性，而必須藉緣而感應也。(見南本卷三十)衆生或因悲愍，或因結縛，或因善法，而發菩提心，則與佛相感相應，所謂有緣乃感應也。佛復嘗告師子吼菩薩曰(南本卷二十六)。

> 善男子，汝言衆生若有佛性不應假緣，如乳成酪者，是義不然。
>
> 何以故，若言五緣成於生酥，當知佛性亦復如是。譬如衆石，有金，有銀，有銅，有鐵，俱稟四大，一名一實。而其所出，各各不同。要假衆緣，衆生福德，爐冶人功，然後出生。是故當知本無金性。衆生佛性，不名爲佛。以諸功德因緣合和，得見佛性，然復得佛。汝言衆生，悉有佛性，何故不見者，是義不然。何以故，以諸因緣未和合故。

按此謂石本非金，然因爐冶而得出。衆生本非佛，然以因緣和合故見性成佛。均正《四論玄義》演生公意曰："一切衆生即云無有佛性，此猶言石本無金性也。"又曰："當必净悟者，謂因緣和合而發心也。"又曰"約未悟衆生望四句百非爲當果"，即謂約因緣未和合時，見佛性乃當來之果也。

十三、佛無净土義及善不受報義

生公著《佛無净土論》，今已佚。惟《維摩經》注中已有此義。彼經文曰，“菩薩隨所化衆生而取佛土”。生之注曰：

> 夫國土者，是衆生封疆之域。其中無穢謂之爲净。無穢爲無，封疆爲有。有生於惑，無生於解。其解若成，其惑方盡。始解是菩薩本化，自應終就。使既成就，爲統國有。屬佛之蹟，就本隨於所化義，爲取彼之國。既云取彼，非自造之謂。若自造則無所統，無有衆生，何所成就哉。

蓋隨其所化衆生而取净土，何來佛別有净土耶？而據法身涅槃義，更無净穢之可言。佛何嘗有净土？故肇注有曰：

> 法身無定，何國之有？美惡斯外，何净可取？取净國者，皆爲彼耳。

而生注中亦云：

> 若取出惡之理，則石沙衆生與夫净土之人等無有異。又是依佛慧而觀，故不往而不净也。

又道生《法華經疏》亦謂：“無穢之净乃是無土之義。寄土言無，故言净土。無土之净，豈非法身之所托哉。”然經中之所以常稱净土者則亦有故。蓋“净土不毀，且令(原作今)人情欣美尚好，若聞净土不毀，則生企慕意深，借事通玄，所益多矣”。(上引原疏《壽量品》中語)又彼《經注·授記品》有曰：

然事象方成，累之所得，聖既會理，則纖爾累亡。累亡故豈容有國土者乎。雖曰無土，而無不土。無身無名而身名愈有。故知國土，名號，授記之義者，應物而然，引之不足耳。

夫法身一切平等，無穢土淨國，自亦無受、善惡報之可言。

故生注有曰：

無爲是表理之法，故無實功德利也。

當因此義，而道生著《善不受報論》。按《名僧傳鈔説處》，有下二條：

因善伏惡，得名人天業，其實非善是受報也事。

畜生等有富樂，人中果報有貧苦事。

審此文次第，均出道生傳中。然文略不易明。按慧遠《釋三報論》有曰：

方外之賓，服膺妙法，洗心玄門，一詣之感，超登上位。如斯倫匹，宿殃雖積，功不在治，理自安消，非三報之所及。

此言惡不受報。生公所言，或可與此相比擬。又《涅槃經》曰（北本卷五）：

又解脱者斷諸有貪，斷一切相，一切繫縛，一切煩惱，一切生死，一切因緣，一切果報，如是解脱，即是如來。如來即是涅槃。

道生所言要與此義符契，其詳則不必妄説也。按陸澄《目録》載有下

列一條：

述竺道生善不受報義。釋僧璩。釋鏡難，璩答。

僧鏡爲謝康樂所重，曾著《泥洹義疏》。僧璩乃律師，始住虎丘。宋武帝時乃至揚都。鏡亦元徽中卒。二人之問答，當在生公逝世之後也。南齊劉虯亦述《善不受報義》《頓悟成佛義》，當世莫能屈。(見《廣弘明集·法義篇》蕭子良與劉虯書)則由宋至齊，亦常討論此問題也。

十四、一闡提皆得成佛義

夫一闡提者，經謂其“病即諸佛世尊所不能治，何以故，如世死屍醫不能治，一闡提者亦復如是，諸佛世尊所不能治”(見北本卷九)。“譬如堀地，刈草，斫樹，斬截死屍，罵詈鞭撻，無有罪報，殺一闡提，亦復如是，無有罪報(卷十六)。“闡提如燒焦之種，已鑽之核，即使有無上甘雨，猶亦不生”(見卷十)。因此六卷《泥洹》本乃無闡提成佛之言。《大經》與六卷本之差別最著亦在此。如六卷本卷三有曰：

如一闡提懈怠懶惰，屍臥終日，言當成佛，若成佛者，無有是處。

而同處此段在大經北本卷五，則已增改，意義大殊。其文曰：

如一闡提究竟不移，犯重禁，不成佛道無有是處。何以故？是人於佛正法中，心得淨信，爾時便滅一闡提。若復得作優婆塞者，亦得斷滅於一闡提。犯重禁者，滅此罪已，則得成佛。是故若言畢定不移，不成佛道，無有是處。真解脱中都無如是滅盡之

事。（下略）

又法顯本卷五有文曰：

> 一切衆生，皆有佛性。在於身中，無煩惱，悉除滅己，佛便明顯，除一闡提。

而北本同段在卷七中其文亦殊。且無“除一闡提”四字。

> 一切衆生，悉有佛性。煩惱覆故，不知不見。是故應當勤修方便斷壞煩惱。

又六卷本第六有《灰覆火偈》。在此偈後曰：

> 彼一闡提，於如來性，所以永絶。

而在北本卷九《灰覆火偈》後，文甚不同。並有曰：

> 彼一闡提，雖有佛性，而無量罪垢所纏，不能得出。

凡此六卷本與大經皆完全相反。道生於大本未至之前，而先悟其理。夫生公所唱佛性之説既與世俗所謂神明異趣，無净土不受報等尤非滯文者之所談，至於闡提不能成佛，則經且有明文。而生公毅然發此“珍怪之論”，舊學議憤，以爲邪説，不亦宜乎？

生公之悟入闡提成佛，或亦由《般若經》乎？《般若》本言煩惱不異菩提，如來平等法身，净染齊一，非已隱示闡提之有佛性歟？

煩惱即菩提，生死即涅槃，衆生性即如來性，則一闡提何無佛性歟？《維摩經》曰，“不斷煩而入惱涅槃”。生公之注曰：

不見涅槃，異於煩惱，則無縛矣。

佛性衆生悉有。成佛與否，則在乎見。（參見歐陽竟無師《大涅槃經叙》）夫《泥洹經》既明言一切衆生悉有佛性。有心者爲衆生。除墻壁瓦石之非有情，均有佛性。日本元興寺沙門宗撰《一乘佛性慧日抄》引《名僧傳》卷十之文（文亦見於《名僧傳鈔》而較簡略）曰：

生曰，禀氣二儀者，皆是涅槃正因。三界受生，蓋唯惑果。闡提是含生之類，何得獨無佛性。蓋此經度未盡耳。

《泥洹經》者，法顯之所得，未曾聞其非全豹也。而生公依義不依文，竟敢言經之傳度未盡，其獨具雙眼，誠可驚佩。而《名僧傳鈔》另有一條曰：

一闡提者，不具信根，雖斷善猶有佛性事。

夫闡提斷善，而能作佛，以有佛性故。一切衆生皆有佛性，而成就懸殊，則在乎見。見者含感應因緣義。七人皆斷善，沈没生死，而或近惡知識，或近善知識。得果不同，悉由因緣。生公既立應有緣義，則闡提所以能成佛，可推而知也。《大經・梵行》《聖行》二品於此反覆解釋，生公之言或全與默契也。

中國諸章疏中未詳引生公原文。日本撰述似亦如是。日人常盤大定《佛性研究》書中，博採彼土章疏；然亦只詳論與道生反對者爲何人。據其所言，謂有四説：(1)與生公争辯者爲智勝。智勝謂闡提不作佛，而屢爲生所屈。智勝乃助譯五分律者。《祐録》曰：景平元年竺道生等請佛大什譯法顯所得五分律，佛大什執胡，智勝爲譯。此乃最澄《法華秀句》引唐僧獻誠《涅槃玄談》之説。(2)與生意見不同者爲法顯。此元興寺沙門宗之説。(3)珍海在《三論玄疏》中，則謂慧觀斥生公之説，並奏請擯

之。(但《三論玄意義》謂，大本至後，觀請生公講之)(4)慧心《一乘要決》中，謂泰法師言羅什意主闡提不得作佛，並擯之。此説則最爲荒謬。其詳可閱常盤氏原書也。

十五、頓漸分別之由來

"頓""漸"之辯，實不始於竺道生也。但生公頓義，孤明獨發，大爲時流所非議，至爲有名，因而知之者多耳。道生以前，漸頓二字亦常見於書卷。如《漸備一切智德經》，乃西晋竺法護所譯。道安《十法句義序》，有不新故頓至而不惑之語(全文見下)。而僧肇《涅槃無名論》有詰漸、明漸二章。又有"而謂可頓盡，亦所未喻"之句。至若《瓔珞本業經》，有文一段，略如下：

> 爾時敬首菩薩白佛言：世尊，諸佛菩薩大方便平等慧照諸法界，爲頓等覺，爲漸漸覺。(中略)佛言：(中略)佛子，我昔會有一億八千無垢大士，即坐達法性，原頓覺無二，一切法，一合相，從法會出，各各坐十方界，説《菩薩瓔珞大藏》。時坐大乘，見一億八千世尊名頓覺如來，各坐百寶師子吼座，時無量大衆亦坐一處，聽等覺如來説《瓔珞法藏》。是故無漸覺世尊，唯有頓覺如來。三世諸佛，所説無異，今我亦然。

當時經典著述，不但有"頓""漸"二字。且中夏學僧已生"頓""漸"之辯，其詳情今不得知。但其來源必出於究索三乘十地之説。三乘歸於一乘，出《法華經》。十地則見於《瓔珞本業》及《漸備一切智德經》等諸經。均當世通行之典也。

十六、三乘與頓悟

《法華》會三歸一，妙道既一，則悟證不應三差。故肇《涅槃無名論·難差第八》曰：

> 若涅槃一也，則不應有三，則非究竟。究道之道，而有升降之殊，衆經異説，何以取中乎？

又《責異》第十曰：

> 然則我與無爲，一亦無三，異亦無三，三乘之名，何由而生也？

又南齊劉虬《無量義經序》，述頓漸之争；而謂道生就三乘言頓悟。其文曰：

> 既二誤分路，兩意争途，一去一取，莫之或正。尋得旨之匠，起自支安。支公之論無生，以七住爲道慧陰足，十住則群方與能。在迹斯異，語照則一。安公之辯異觀，三乘者始簣之因稱，定慧者終成之實録，此謂始求可隨根三，入解則其慧不二。

安公之説，今不能詳知。但其《十法句義(經)序》有曰：

> 人亦有言曰，聖人者人情之積也。聖由積靡，爐錘之間，悪可已乎？經之大例，皆異説同行。異説者，明夫一行之歸致；同行者，其要不可相無，則行必俱行。全其歸致，則同處而不新，不新故頓至而不惑。俱行故叢萃而不迷也。所謂知異知同，是乃大通，既同既異，是謂大備也。以此考察之，義焉瘦哉，義焉瘦哉。

此所謂異説似當劉虬所言之異觀，而且“説”字或即“觀”字之誤也。所謂“全其歸致，則同處而不新，不新故頓至而不惑”，似謂致歸致之全，妙道之極，須頓至而不惑。且乘觀有三者，乃因聖必由漸積。及至其全，則由頓得。故劉虬曰，此謂始求可隨根三，入解則其慧不二也。至於頓得，仍不廢漸悟，則持頓説者均如是。安公之言，並非特異也。

支道林亦持有頓悟説，所言似亦有關於三乘。支公有《辯三乘論》。《祐録》卷七載未詳作者之《首楞嚴經注序》中涉及頓悟之理（詳下）而作者自謂其書得力於支道林。文曰：

沙門支道林者……啓於往數，位叙三乘，余時復疇諮，豫聞其一。

而《世説·文學篇》曰：

三乘佛家滯義，支道林分判，使三乘炳然。（下略）

支公分判三乘，既爲《首楞嚴經注》之作者所採，而彼人經序乃隱有頓説。則支公辯三乘必言及頓悟文旨可知也。

十七、十地與頓悟

《菩薩瓔珞本業經》，中言有頓覺，而無漸覺。（文已於上第十二節中引之）此經又詮釋《十地》。必因此故，而研讀此經者，常欲知何時有此頓覺。首先提出此間題者，似爲支道林。《世説·文學篇注》有曰：

《支法師傳》曰：“法師研《十地》，則知頓悟於七住。”

住者地也。當時常稱“十地”曰“十住”。(元康《肇論疏》曰，關河大德，凡言住者，皆是地也)《首楞嚴經注序》有曰：

微旨盡於七住，外迹顯乎三權。

此注者似述支公之所講頓悟在於七住，而又關於一乘三乘權實之别也。而前引劉虬之《經序》，亦曰：

支公之論無生，以七住爲道慧陰足，十住則群方與能。在蹟雖異，語照則一。

按支公著作中有《本業略例》《本業經注》，此本業應即謂《瓔珞本業經》，而非支謙所譯之《菩薩本業經》一卷也。支譯《本業》只一品，當《華嚴净品》《十住》二品，未言及《十地》，且至簡略，支公未必著二書以釋之。至若《瓔珞本業》有二卷八品，事數又至繁也。按此經《祐録》未著録，《長房録》始載之，然謂爲竺佛念所譯。但據《高僧傳》，佛念於苻秦建元中始譯經。支公卒於太和元年，或不及見佛念所譯。但長房多以臆度，此所言恐誤。且尋此經文法，亦有不似念佛所譯。

蓋支公細讀《瓔珞本業》之文，既見其有頓覺之言。又佛經中謂七住始得無生忍。因持頓悟在於七住。前引《三論游意義》之言謂僧肇、支道林、真安捶師、邪通師、慧遠及道安均持小頓悟説，即言七地以上悟無生忍也。(此文見前)而慧達《肇論疏》亦有曰：

第二小頓悟者，支道琳師云，七地始見無生。彌天釋道安師云，大乘初無漏慧，稱《摩訶般若》即是七地。遠師云，二乘未得無有；始於七地，方能得也。捶法師云，三界諸結，七地初得無生；一時頓斷，爲菩薩見諦也。肇法師亦同小頓悟義。(下略)

諸人之説，不能詳考。然頓悟於七住實爲頓説之一大問題，可謂無疑。《涅槃無名論·難差第八》亦曰，“佛言於儒童菩薩時，於七住獲無生忍，進修三位，若涅槃一也，則不應有三”，云云。夫仍須進修三位，則支公所持頓悟，仍爲漸悟也。

此當於述生公頓悟時再詳論之。且支公於其所謂悟之前，仍不廢漸教。此見於其《大小品對比要鈔序》中。其文曰：

> 夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥；虚靈缈應，感通無方。建同德以接化，設玄教以悟神；述往蹟以搜滯，演成規以啓源。或因變以求通，事濟而化息。適任以全分，分足則教廢。故理非乎變，變非乎理；教非乎體，體非乎教。故千變萬化，莫非理外，神何動哉？以之不動，故應變無窮。無窮之變，非聖在物。物變非聖，聖未始於變。故教遺興乎變，理滯生乎權。接應存物，理致同乎歸，而辭數異乎本。事備乎不同，不同之功，由之萬品。神悟遲速，莫不緣分，分闇則功重，言積而後悟。質明則神朗，觸理則玄暢。輕之與重，未始非分。是以聖人之爲教，不以功重而廢分。分易而存輕。故群品所以悟分，功所以成。必須重以運通，因其宜以接分。此爲悟者之功重，非聖教之有煩。

夫“神悟遲速，莫不緣分”。“分暗則功重，言積而後語”。而“妙道漸積，損以至無”。由是言之，七地爲悟，則七地以前仍須言積功重也。

十八、竺道生頓悟與三乘十地

在生公以前中國佛學界已分辯頓漸。及至道生，其問題所在仍爲“三乘”與“十地”之研討。按謝康樂主頓悟，謂理歸一極。

一極者對於三乘而言。故道生《法華經疏》曰：

既云三乘是方便，今明是一也。佛爲一極，表一而爲出也。理苟有三，聖亦可爲三而出。但理中無三，唯妙一而已。

又曰：

譬如三千，乖理爲惑。惑必萬殊，反而悟理。理必無二。如來道一，物乖爲三。三出物情，理則常一。如雲雨是一，而藥木萬殊。萬殊在乎藥木，豈雲雨然乎？

而慧達《肇論疏》曰：

唯竺道生執大頓悟云，無量(應是果字)三乘，有因三乘。

夫權智入道之途可殊，故因可有三。至若妙極之果，則僅是一，所謂理不可分也。理既是一非三，則須悟一。悟一則萬滯同盡也。此乃據三乘，而言。文道生著作中有《八住初心欲取涅槃義》，可見其於十地常所究心。而《三論游意義》謂支公等之“小頓悟義言七住得無生忍，而竺道生用大頓悟義也。金剛以還，皆是大夢，金剛以後，皆是大覺也”。

唐均正《四論玄義》有曰：

故經云，初地不知二地境界，乃至第十地不至(知?)如來舉足下足也。亦是大頓悟家云，至第十地始見無生；小頓悟家云，至七地始見無生也。

《涅槃集解》卷五十四引道生之言曰：

十住幾見，仿佛其終也。始既無際，窮理乃睹也。

窮理乃睹，生公之頓悟也。（七住未窮理，依生公意，自非真覩。）

何謂大小頓悟耶？大頓悟者，主張“極慧”，謂“理唯一極”。依滅累而言，不但初地乃至七地“漸除煩惱”，不能名爲悟。（上諸語均見道生《法華經疏》）此即《肇論》所引，謂於七住獲無生忍，進修三位，夫即言須進修三位，則七地之尚有漸進也明矣。故慧達《肇論疏》引生公之言，謂“十地四果蓋是聖人提理令（原作今）近”。可見十地階差均非悟也。十地菩薩“以金剛三昧散壞塵習轉入佛慧”。（上語見《法華疏》）佛慧者，乃真悟也。故慧達引生語又曰，“故知諸佛乃能悟耳”。支道林等於七地言頓悟，七地以上，非是無餘，故曰小頓悟。道生主佛慧，確然大悟，具一切智，所以爲大也。

十九、竺道生之頓悟義

竺道生頓悟之説，爲《法身涅槃義》應有之結論。他人特滯守經文未敢唱言耳。如《祐録》七，載未詳作者之《首楞嚴經注序》曰：

> 所以寂者未可得而分也。故其篇云，悉遍諸國，亦無所分。於法身不壞也。謂雖從感若流，身充宇宙，豈有爲之者哉？謂化者以不化爲宗，作者以不作爲主，爲主其自忘焉。像可分哉？若至理之可分，斯非至極也。可分則有虧，斯成則有散。所謂爲法身者，絶成虧，遺合散，靈鑒與玄風齊蹤，員神與太陽俱暢。其明不分，萬類殊觀，法身全濟，非亦宜乎。故曰不分無所壞也。

法身既不可分，故靈鑒必頓得乃全。（按《首楞嚴三昧者》即《金剛三昧》，此亦可與生公金剛以後皆爲大覺之意，互相發明）

道生立之頓悟義，蓋由其篤信佛性義也。即如謝靈運答琳公難文中有曰：

物有佛性，其道有歸，所疑者漸教。

此亦明示佛性義與漸悟不相容。蓋佛與理本無二致，故生注《法華經》有曰：

佛爲一極，表一而出也。理苟有三，聖亦可爲三而出。但理中無三，唯妙一而已。

夫理既爲一，則無大慧小慧之別，二乘三乘之辯；故又曰，此經(《法華》)以大乘爲宗。大乘者，謂平等大慧，始於一善，終於極慧是也。平等者，謂理無異趣，同歸一極也。大慧者，就終爲稱耳。若統論始末者，一豪之善皆是也。

因慧無大小，故能得真慧是即頓悟，亦即一念可知一切法也。道生在《維摩注》中已數申此義。一曰：

一念無不知者，始乎大悟時也。以向諸行，終得此事，故以名焉。以直心爲行初，義極一念，知一切法，不亦是得佛之處乎。

其二曰：

既悟其一，則衆事皆得。故一爲衆事之所由也。

由佛性法身義而言，理不可分。理不可分。故慧無大小，亦無三乘。照無階級，故非在七住。是即可謂一念知一切法。妙慧寂照，理不可分。法身佛性亦即圓實之理。若七住而有悟，則理可分矣。理不可分，必至成金剛三昧，斷一切細微障。必須成就金剛法身，有確然之大悟。故曰“金剛以還，猶是大夢，金剛以後，乃爲大覺也”。必至佛位乃爲悟，此其所以爲大頓，此其所別於七住小頓也。慧達《肇論疏》，引生公之言，

應依此讀。其文曰(文不都可解，應有訛奪)：

> 而頓悟者，兩解不同。第一竺道生法師大頓悟(第二爲支道林等小頓悟，文見前)云，夫稱頓者，明理不可分。悟語極照。以不二之悟。符不分之理。理智恚(此字不明)釋，謂之頓悟。見解名悟，聞解名信。信解非真，悟發信謝。理數自然，如菓就自零。悟不自生，必籍信漸。用信僞惑，悟以斷結。悟境停照，信成萬品。故十地四果，蓋是聖人提理令(原作今)近，使夫(?)者自强不息(原作見)。聞(當是問字)信從教生，設(疑是教字)非信是，義同市虎。答曰信實解當窴(冥)由説主所謬，(原文疑有誤)聖聖相傳，信教冥符，出苦累亡，豈同市虎難。舊云，空苦漸見，若信佛性亦漸見，若言佛性平等非漸見者，空亦如是。豈得漸見。故知諸佛乃能悟耳。
>
> 用此義者什師。注云樹王成道。小乘以卅四心成道，大乘中唯一念確然大悟，具一切智也。(此出《維摩注》)

此段謂語必言頓者，因“理不可分”。“悟不自生，必籍信漸”。“悟發信謝”，累盡照顧。十地四果均爲方便。唯諸佛乃可謂悟。夫引佛性平等以明無漸，可見其頓説之根源《涅槃佛性義》也。又謂頓悟之説即一念知一切。生公自謂得之什師者，此均可注意者也。劉虬《無量義經序》引生公言，可與什師之義參照。文曰：

> 生公曰，道品可以泥洹，非羅漢之名。六度可以至佛，非樹王之謂。斬木之喻，木存故尺寸可漸。無生之證，生盡故其照必頓。

及至頓悟得無生法忍，此前均爲大夢，至此乃爲大覺。而無生大覺則言語道斷。此道生所謂“至像無形，至音無聲”；謝靈運所謂“悟在有表”也。當其可名可言，猶在大夢，而未悟也。故生公《法華注》有曰：

得無生法忍，實悟之徒，豈須言哉。所以廣引得悟者，欲美此經體蘊衆解，應物無窮，密敦涉求之徒使持法花耳。夫未見理時，必須言律。既見乎理，何用言爲？其猶筌蹄以求魚菟，魚菟既獲，筌蹄何施？（下略）

故《誄文》叙道生之所悟曰：

既而悟曰，象者理之所假，執象則迷理；教者化之所因，束教則愚化。是以徵名責實，惑於虚誕；求心應事，芒昧格言。

頓悟成佛此據象外而言。故世人號生公爲象外之談。而衆人之未能超乎象外者，實因迷惑結縛也。故彼注又曰：

譬如三千，乖理爲惑。惑必萬殊，僅則悟理，理必無二。反則悟理，故言頓悟。理既無差，故悟非漸。

《涅槃集解》卷一引道生之言曰：（參看同書卷五生公釋巨富長者生子段）

夫真理自然，悟亦冥符。真則無差，悟豈容易。不易之體，爲湛然常照。但從迷乖之，事未在我耳。

夫以神悟符，無差之真理；理既無差，則悟豈容有易。不易之常照，謂無階差之頓悟也。但持頓悟者，不必全棄漸教；蓋登高峰者必先平地，千里之行起於足下，當其未在高峰，足達千里之前，雖不能謂爲已至。故雖牾發信謝，然悟原藉信，漸之功不可全没也。真悟則必頓起，由信生解，仍有漸也。故生公注《法華》常言漸。如曰：

將説《法華》，故先導達其情，説無量義。其既滯迹日久，忽聞

無三，頓乖昔好；昔好若乖，則望岸而返；望岸而返者，則大道廢也，故須漸也。

又曰：

何以漸漸變耶？所以爾者，欲表理不可階頓。必要研麤以至精，損之又損之，以至于無損矣。

然漸但可用於有言之教耳。象外則廢言談，亦無階級矣。故生公又曰：

夫聖人設教，言必有漸，悟亦有階(原作諧)。

而漸教之設。亦因根之利鈍。故曰：

夫根有利鈍，則悟有先後。向正說《法華》，利根之徒，取悟於上矣。昧者未曉，故寄譬說之。理既幽邃，難以一隅，故曲寄事像，以寫遠旨。借事况理，謂之譬喻。

夫寄譬而說，則其異於大悟可知也。

二十、謝靈運述道生頓悟義

據上所言，道生因理不可分，故立頓説。此亦即一念知一切。原爲羅什之義，經生公之精思，與《涅槃》契合，而成爲一有名之學說。謝康樂與道生交誼如何，今不可知。但於頓義則甚爲伏膺。其《辯宗論》即述生之言(詳前)。其對孟顗之言，謂“得道應須慧業；丈人生天，當在靈

運前，成佛必在靈運後。”此所謂慧業，要亦頓照之意也。玆略叙《辯宗論》及《問答》之要旨如下：

謝氏自言其頓悟義乃折中孔釋二家。其《辯宗論》文曰：

> 同遊諸道人，并業心神道，求解言外。余枕疾務寡，頗多暇日，聊伸由來之意，庶定求宗之悟。釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，方應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顔殆庶，體無鑒周，理歸一極。有新論道士，以爲“寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何爲自絶”。今去釋氏之漸悟，而取其能自(至)。去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔釋矣。余謂二談救物之言，道家之唱得意之説，敢以折中自許。竊謂新論爲然。聊答下意，遲有所悟。

據此道生之新論有“寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何爲自絶”數語。而謝氏以其言爲然。並兼取孔釋之説，而以折中自許。然其《答驎維問》有曰，“唯佛究盡實相之崇高，今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也”。其答琳問有曰，“物有佛性，其道有歸，所疑者漸教”。此所謂“實相崇高”，即亦其所謂累盡之“無”。夫累盡之後，“無”乃可得，故“悟在有表”。此所謂“物有佛性”，即亦其謂“心本無累”。故曰，“至夫一悟萬同盡耳”。(上均見答維問)夫“悟在有表”，故須一悟萬滯同盡，此猶生公所言“理不可分”，故須頓悟之説也。而漸教者，謂除累之學行。累未盡去，則仍在前文所謂之迷蒙也。既未出迷，何能達“有表”之“無”耶？故曰，“今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也”。

由此方其除累，僅謂之學。累盡至無，乃可言悟。學者漸，爲假，爲暫，爲權，爲受教。悟者，又名照，乃頓，(萬滯同盡)爲真，爲常，爲智，爲見理。慧驎問：“真假二知何異？”謝氏答曰：

> 假知者累伏，故理暫爲用。用暫在理，不恒其知。真知者照寂，

故理常爲用。用在常理。故永爲真知。

驎又問："理實在心，累亦在心，而不自除，將何以除之乎？"謝之答曰：

累起因心，心觸成累。累恒觸者心日昏，教爲用者心日伏。

伏累彌久，至於滅累。然滅之時在累伏之後也。

但"伏累""滅累"實不相同。故曰：

伏累滅累，貌同實異，不可不察。滅累之體，物我同忘，有無一觀。伏累之狀，他已異情，空實殊見。殊實空，異己他者，入於滯矣。一無有，同我物者，出於照也。

累滅照生，凡聖之所同也。故答王問曰："自聖已下，無淺深之照。"此亦心本無累之意也，此亦物有佛性之意也。因物有佛性，故均能頓悟也。

漸學既爲假，是則不可廢乎？抑亦有其用乎？謝氏謂漸不可廢，且有其用。其言有曰：

由教而信，則有日進之功。非漸所明，則無入照之分。

竺道生《致王衛軍書》，亦具此意。文曰：

以爲苟若不知，焉能有信？然則由教而信，非不知也。但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無功於日進？未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非復全昧；知不自中，未爲能照耶？

夫漸學雖能伏累，然伏累與滅累不同，已如上言，故謝氏曰：

> 勤未是得，瞻未是至。當其此時，可謂向宗。既得既至，可謂一悟。

蓋悟剛萬滯同盡。出於有表，歸於一極。蓋物本有佛性，今則頓悟而成佛矣。

總上所言，頓悟之義，一出於道生之《理不可分義》，蓋即《涅槃》法身之意也。一則由謝氏折中孔釋之言，言極新穎。北齊顔之推《家訓·歸心篇》有曰：

> 内外兩教，本爲一體，漸極爲異，深淺不同。

漸極者指漸學與一極，蓋引謝氏之言也。

又總上所言，頓漸之争，其樞紐有二：一爲七住，二爲三乘。前者出於《華嚴》，後者出於《法華》。

一者十住，因此而支公與道生各立異説。道生謂所謂大覺乃在三界結障除盡之後，謝氏所指滅累之時也。而《世説注》謂支公悟頓悟於七住，則是小頓義。小頓者謂在三界結障未盡，尚有階級可登之日，即有所悟。此即不須在“有表”乃悟也。二者均不廢漸學。然道生與康樂當均謂“學而非悟，悟在有表”，學悟截然爲二。而支道林等則猶有爲學日損之意，學悟相續，並非二也。

二者實相理一既不可分，何有大慧小慧之别，一乘三乘之殊？因此道生亦據《法華》會三歸一而談頓悟。反駁生公者，亦須辯三乘之旨。道生曾注《法華》：慧觀著《法華宗要》；劉虬亦有《法華注》，而其《無量義經序》，亦辯頓漸之短長。夫生公主頓，劉虬從之，而慧觀則彈生公之説主漸悟。觀於諸人著作，而其争執所在，抑亦可知矣。漸悟之説，兹於下略叙之。

二十一、慧觀漸悟義

竺道生既唱頓悟，一時争執極烈（已見前），加入討論者甚多。《世説新語·文學篇》曰：

> 佛經以爲祛練神明，則聖人可致。（原注曰：釋氏經曰，一切衆生皆有佛性，但能脩智慧，斷煩惱，萬行具足，便成佛也。）簡文云："不知便可登峰造極不？然陶練之功，尚不可誣。"

簡文帝在《泥洹》佛性説流行以前，即已知成佛之難。謝康樂《辯宗論》謂釋氏聖道之遠，亦明其登峰造極之不易也。生公死後，宋文帝嘗述其頓悟義，帝王若此，士人可知。惟漸悟爲釋氏之論，此謝氏亦已言之。生公以前，支遁頓悟在於七住，仍須"進修三位"，乃登峰造極。自生公視之，亦是漸悟。此外則均持漸悟者也。

如《涅槃無名論》爲僧肇所作，則爲持漸以駁頓之最早者。但《涅槃無名論》文筆雖與《不真空論》相似，然頗有疑點，或非僧肇所作。（1）據《肇論疏》等均謂此論中引及《涅槃經》：按肇死（414）在大經譯出（421）之前，《泥洹》六卷本之譯（417—418）亦在其後。（2）肇在什公逝後一年而亡，而其上秦王表中引及姚興與安成侯書；按彼書中所言，似什公去世已久。（3）《無名論·十演》中反駁之頓悟顯爲生公説，而《九折》中所斥之漸説則爲支公七住頓悟説，是作者宗旨贊成七住説而呵彈大頓悟；據今所知，生公以前無持大頓者，而生公立説想在江南且亦遠在肇死之後。（4）《無名論》中有南北之喻；此與《辯宗論》背南停北之譬，雖取義互殊，而實巧合。（5）《無名論》非肇作，六朝人似無有疑之者；但《内典録》有下列一條：

> 《涅槃無名》《九折十演論》，無名子。（今有其論，云是肇作，

然詞力浮薄，寄名烏有。)

此所謂無名子者，似謂《十演論》托名爲無名子所作。若此則道宣已疑之也。

《涅槃無名論》雖不爲肇公所作，然要亦宋初頓漸争論時所作。兹略叙《難差》以下六章。按有名主頓，無名主漸，兹爲醒目，直標爲“頓”、“漸”二家。頓家意曰：

夫涅槃不可分，妙一無差，然經言三乘差別，又曰七住無生再進脩三位，究竟之道何來升非之殊耶？(以上《難差》第八，顯係據生公義而談。)

漸家答曰：

究竟之道，理雖無差，識根不一，智有深淺，故雖俱到彼岸，而升降不同。(以上《辯差》第九，謂差異在人，則亦慧觀之意也。下詳)

頓家又難曰：

夫理既無差，則體理之人何有差異？(以上《責异》第十)。

漸家復答曰：

涅槃雖一，然仍因幽鑒有淺深，此非我異無爲，以未盡無爲，故有三耳。(以上《會異》第十一)

頓家又難曰：

累盡鑒生，應無餘翳，既曰不二，則不容心異；不體則已，體應窮微，而曰體而未盡何邪？（以上《詰漸》第十二）

而漸家之答，一爲反駁頓説，謂：

結使重惑，而謂可頓盡，亦所未喻。

一爲申明漸義，謂：

至理無涯，人智有涯，而各有殊異，何能頓盡？

此仍謂差異在人也。（以上《明漸》第十三）

就上六段反復陳述，實只因人而差一義也。

反對頓悟之名僧實爲慧觀。觀與生同游匡山，並往關中見什，還江南後亦爲世所重。作《漸悟論》以抗生公、謝侯。照《名僧傳鈔》載《三乘漸解實相》一文，審其次序，當即觀作，或並出《漸悟論》中，兹全録而略論之。

論曰：問三乘漸解實相。曰：《經》云三乘同悟實相而得道，爲實相理有三耶？以悟三而果三邪？實相唯空而已，何應有三？若實相理一，以悟一而果三者，悟一則不應成三。答曰，實相乃無一可得，而有三緣。行者悟空有淺深，因行者而有三。

此相當於《難差第八》、《辯差第九》之文，而觀公答言亦持差别在人與無名論之説相同。彼文繼曰：

問曰，若實相無一可得，悟之則理盡，不悟則面墻，何應有淺深之異，因行者而有三？

此與《責異》第十之問相同，《無名論》所答仍謂差別在人，而此文答辭則實較切實。其文曰：

答曰，若行人悟實相無相者，要先識其相，然後悟其無相。以何爲識相，如彼生死之相，因十二緣。唯如來洞見因緣之始終，悟生死决定相畢竟不可得。如是識相非相，故謂之悟實相之上者。菩薩觀生死十二因緣，唯見其終，而不識其始。雖悟相非相，而不識因緣之始。故謂之悟實相之中者。二乘之徒，唯總觀生死之法，是因緣而有，雖悟相非相，不著於生死；而不識因緣之始終，故謂之悟實相之下者。理實無二，因於行者，照有明闇，觀彼諸因緣有盡與不盡。故於實相而有三乘之别。

問曰，菩薩之與二乘，既不窮因緣之始終，何得稱緣實相而得道？答曰，菩薩之與二乘，雖不洞見因緣之始終；而解生死是因緣而有，知生死定相不可得。故能不染著於生死，超三界而得道。云云。

此言須先識其相，然後悟無相，實有至理。生公當時不知如何作答。但《名僧傳鈔·説處·道生傳》諸條中有曰：

二乘智慧總相觀空，菩薩智慧别相觀空事。

此必上文之答辯，惜不知其詳也。按此皆就三乘而言又可見頓漸争執其關鍵所在也。

又慧達《肇論疏》亦引觀之言一段，係駁《辯宗論》背南停北之喻。其文有訛誤。不甚可解，因其亦吉光片羽，並全録以俟後考。

釋慧觀師執漸悟，以會斯譬云：發出嵩洛，南形衡去百里，彷佛雲嶺，路在嵩(崇)朝，岑嚴游踐。今發心而向南，九階爲彷佛，

十住爲見岑，大舉爲游踐。若以足言之，向南至未至。以眼言之，即有見而未明。但弁(辯)宗者得其足以爲五度度，况漸悟者取其眼以爲波若之向南之行，而所取之義殊。猶不黽之能，而所用之功異之也。

推觀公之意，大舉游踐雖在登峰之後，而足發嵩洛自遠而近，悟之階級亦不可忽也。吉藏《法華玄論》曰：

宋道場寺惠觀法師著《涅槃序》，明教有二種，一"頓教"即《華嚴》之流，二"漸教"謂五時之説。

吉藏得見章疏最多，此言當不誤。據此，觀公亦容許頓教，然其詳亦不可妄測也。

二十二、宗炳主漸悟

宗炳作《明佛論》，似在遠公逝世之後，即論成於晋末宋初，蓋即頓漸相争之時也。論中言法身，言人得成佛，當亦受《涅槃》流行之影響。論文有曰：

神之不滅，及緣會之理，積習而聖，三者鑒於兹矣。

積習而聖，蓋謂漸行以至成佛也。故又曰：

合以不滅之神，含知堯之識。幽顯於萬世之中，苦以創惡？樂以誘善，加有日月之宗，垂光助照，何緣不虛己鑽仰，一變至道乎？自恐往劫之桀紂，皆可徐成將來之湯武，况今風情之倫，少而泛心

於清流者乎？由此觀之，人可作佛，其亦明矣。

按宗少文論之末有曰：

昔遠和尚澄業廬山，余往憩五旬。……凡若斯論，亦和尚據經之旨云爾。

據此則少文述遠公之言，是漸悟者亦遠和尚之遺旨也。

二十三、竺道生之門下

道生之頓悟義，宋文帝極提倡之；嘗於生逝世後，述頓悟義。

沙門僧弼等皆設巨難。帝曰，"若使逝者可興，豈爲諸君所屈！"文帝又招致道猷法瑗入京師。二人皆述生之頓義者。

(1)道猷乃吳人，初爲生公弟子。隨師之廬山。師亡後隱臨川郡山。見新出《勝鬘》，披而嘆曰："先師昔義，闇與經同。但歲不待人，經集義後，良可悲哉！"因注《勝鬘》，以翌宣遺訓，凡有五卷，文煩不行。宋文問慧觀："頓悟之義，誰復習之？"答云："生公弟子道猷。"即勑臨川郡，發遣至京。既至，即延入宫内，大集義僧，今猷申述頓悟。時競辯之徒，關責互起。猷既積思參玄，又宗源有本，乘機挫鋭，往必摧鋒。帝乃撫機稱快。孝武帝升位，尤相嘆重，乃勑住新安爲鎮寺法主。大明六年。勑吴興郡致送小山釋法瑶至京，與猷同止新安寺；使頓漸二悟，義各有宗。孝武帝每嘆美猷曰，"生公孤情絶照，猷公直轡獨上，可謂克明師匠，無忝徽音！"猷於元徽中卒。後有沙門道慈，祖述猷義，删其注《勝鬘》以爲兩卷。(序見《祐録》九)

(2)法瑗乃隴西人。遊學北方，後自成都東抵建業，依道場慧觀爲師。後入廬山，守静味神。頃之，刺史庾登之請出山講説，後文帝訪覓

述生公頓悟義者，乃勅下都，使頓悟之旨重申宋代。何尚之聞而嘆曰："常謂生公殁後，微言永絶，今日復聞象外之談。可謂天未喪斯文也!"文帝孝武帝均優禮之。明帝造湘宫寺，勅爲法主，注《勝鬘》及《微密持經》。論議之隙，談孝經喪服。南齊永明七年卒。

生公之弟子又有僧瑾，隱士沛國朱逮(亦作建)之第四子。少善老莊及詩禮，初事曇因，後從道生。宋孝武帝勅爲湘東王師。及王即帝位，敬奉極厚。惟明帝末年，頗多忌諱，故《涅槃滅度》之翻，於此暫息。凡諸"死亡""凶禍""衰白"等語，皆不得以對，犯忤而致誅戮者十有七人。瑾每匡諫，禮遂薄。後因周顒而帝稍全宥犯者。(詳《僧傳》)瑾以元徽中卒。

《僧傳》又謂龍光寺有沙門寶林，初經長安受學，後祖述生公諸義。時人號曰"游玄生"。著《涅槃記》，及注(?)《異宗論》、《檄魔文》等。林弟子法寶(《名僧傳鈔》言亦龍光僧人)。亦學兼内外，著《金剛後心論》等，亦祖述生義。"金剛後心"疑即論金剛以後皆是大覺，是其所述乃頓義也。《僧傳》又謂，劉宋曇斌並申頓悟漸悟之旨。時心競之徒，苦相讎校，斌既辭愜理詣，終莫能屈。斌曾學於小山瑶，瑶乃主漸者也。

二十四、劉虬述漸悟義

南齊時，荆州隱士劉虬述《善不受報頓悟成義》，當世莫能屈。又注《法華無量義》等(《法華注》係集注見《中論疏記》，又《文選注》曾引之)，講《涅槃大小品》等。其著作均佚，僅《祐録》有其《無量壽經序》。序首叙七時判教，明施教依根器不同；次辯頓悟義謂入空則其慧不二；評定頓漸之得失，以漸爲虚教，以頓爲實説，實具調和之意，因摘録以殿兹篇。其文有曰：

既二談分路，兩意争途，一去一取，莫之或正。

此可見南齊時猶有頓漸争也。虬評之曰：

> 自極教應世，與俗而差；神道救物，稱感成異：玄圃以東，號曰“太一”；罽賓以西，字爲“正覺”。東國明殃慶於百年，西域辨休咎於三世。“希無”之與“修空”，其揆一也。有欲於無者，既無得無之分；施心於空者，豈有入空之照？而講求釋教者，或謂會理可漸，或謂入空必頓，請試言之，以筌幽寄。立漸者萬事之成，莫不有漸。堅冰基於履霜，九成作於累土。學之入空也，雖未圓符，譬如斬木，去寸無寸，去尺無尺。三空稍登，寧非漸邪？立頓者以希善之功，莫過觀於法性。
>
> 法性從緣，非有非無；忘慮於非有非無，理照斯一者，乃曰解空。存心於非有非無，境智猶二者，未免於有。有中伏結，非無日損之驗；空上論心，未有入理之効。而言納羅漢於一聽，判無生於終朝，是接誘之言，非稱實之説，妙得非漸，理固必然。

故劉君之言仍主頓義，其序末曰：

> 今《無量義》亦以“無相”爲本。若所證實異，豈曰無相？若入照必同，寧曰有漸？非漸而云漸，密筌之虚教耳。如來亦云，空拳誑小兒，以此度衆生。微文接麤，漸説或允。忘象得意，頓義爲長。聊舉大較，談者擇焉。

（原載《國學季刊》三卷一號，1932年）

釋道安時代之般若學述略

自漢之末葉，直訖劉宋初年，中國佛典之最流行者，當爲《般若經》。即以翻譯言之亦有十餘次。最早者爲《支婁迦讖》之十卷《道行》，而竺佛朔(亦作朔佛)之一卷《道行》亦似甚流行。《放光》《光贊》同爲大品。《光贊》東晋時得釋道安之表彰，乃稍流傳，《放光》於西晋即已行世。及羅什入長安重譯大小品，盛弘性空典籍，此學遂如日中天。然《般若》之始盛遠在什公以前，而其所以盛之故，則在當時以《老莊》、《般若》並談。玄理既盛於正始之後，《般若》乃附之以光大。據牟子《理惑論》及三國時《陰持入經注》均援用流行之老莊玄理，則此事導源甚早。釋道安《鼻奈耶序》曰，

> 經流秦土有自來矣。隨天竺沙門所持來經，遇而便出。於《十二部》、《毗日羅》(方等)部最多。以斯邦人老莊教行，與《方等經》兼忘相似，故因風易行也。

玆篇所述，即在掇拾羅什以前《般若》流行之事實學説，並推言《般若》"因風易行"之迹。蓋在此時代中國學術實生一大變動，而《般若》學爲其主力之一也。吾稱此時代爲釋道安時代者，蓋安公用力最勤，後世推爲正宗也。又表彰斯經諸人，考其年代，多與安公同時；在其前者甚少。據《祐録·漸備經書叙》，謂"《大品》出後，先出諸公，略不綜習，深可爲恨。但《大品》頃來東西諸講習，無不以爲業"。此可證在安公時研究《般若》乃大盛也。

本時代《般若》學之派别

約在道安之時，《般若》學者既多，而又各抒新義，遂生派别。于法開與支道林辯即色義，竺曇壹與道恒争心無義。〔上見《僧傳》郗超與法汰辯本無有四首，支道林與王洽(字敬和)、王幼恭申即色有二篇(俱見《祐録·陸澄法論》中)〕釋僧肇於弘始十一年(409)之後作《不真空論》，(論引及《中論》，《中論》乃弘始十一年譯)其中言及本無即色心無三家。而約在同時僧叡作《毗摩羅詰堤經義疏》，而爲之序，有曰：

> 自慧風東扇，法言流咏以來，雖日講肄，格義迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今驗之，最得其實。

格義與性空之宗，留待後詳。六家者不知其確指。(按嘉祥《中論疏》五據肇之三家而曰，什師未至長安本有三家義，今叡序已稱六家，則長安不只知三家義也甚明矣)陳朝小招提寺慧達法師作《肇論序》，有或"六家七宗爰延十二"之語，唐元康作《肇論疏》，釋此句曰：

> 或六家七宗爰延十二者，江南本皆作六宗七宗，今尋記傳，是六家七宗也。梁朝釋寶唱作《續法論》一百六十卷云，宋莊嚴寺釋曇濟作《六家七宗論》。論有六家，分成七宗。第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗。本有六家，第一家分爲二宗，故成七宗也。言寸二者，《續法論》文云，下定林寺釋僧鏡作《實相六家論》，先設客問，二諦一體，然後引六家義答之。第一家以理實無有爲空，凡夫謂有爲有，空則真諦，有則俗諦。第二家以色性是空爲空，色體是有爲有。第三家以離緣無心爲空，合緣有心爲有。第四家以心從緣生爲空，離緣别有心體爲有。第五宗以邪見所計心空爲空，不空因緣所生之心

爲有。第六家以色色所依之物實空爲空，世流佈中，假名爲有。前有六家，後有六家，合爲十二家也。故曰爰延十二也。

僧鏡（即焦鏡）之六家，按其内容，並不與曇濟相同，此六家爲何人之説，亦不可考。但其第一家第二家或均與曇濟之第一二家相同。第三或似識含宗。（曇濟之第三家）第四第五均不悉何指，第六家則似緣會宗。（曇濟之第六家）

曇濟之六家，則吉藏《中論疏》，日人安澄《中論疏記》均釋之頗詳。而《肇論》所破之三家亦謂包攝於曇濟之六家中。故唐元康之《肇論疏》，宋净源之《中吳集解》，元文才之《新疏》，亦足資考證。又日本《續藏》二編乙第二十三帙載有《肇論疏》三卷（日人新作目録謂只上中二卷缺下卷實誤），係陳慧達撰（原録作晋慧達亦誤）。蓋即作《肇論序》之小招提慧達法師也。《肇論章疏》，蓋推此爲最早。《中論疏記》之作，始於日本延暦二十年至大同元年訖，即當唐德宗貞元十七年至憲宗元和元年。（801—806）書中於解六家時除引達、康之疏外，引古佚書數種。一爲《述義》，乃《中論述義》，作者不明。一爲《山門玄義》，似即陳《三論》師興皇法朗作之《中論玄義》，《東域録》著録但言只一卷，然據安澄所引有出卷五者。一爲泰法師《二諦搜玄論》，《東域録》稱爲凡三十紙一卷。泰法師不知爲何如人，疏記稱爲冶城寺泰法師。（見《大正藏》六十五卷八一頁）凡此均可供參考。但所宗義與諸書互有出入，兹先表列之於下。

（1）肇所破三家：

《肇論》	慧達疏	元康疏（《集解新疏》均同）	述義
心無	竺法温	支敏度（《新疏》作道恒）	竺法温
即色	支道林	支道林	支道林
本無	道安	竺法汰	道安

此中最可注意者爲慧達以爲肇所破之本無義爲釋道安説，并且引及匡山遠公本無論也。

（2）曇濟六家七宗：

曇濟《中論疏》		《山門玄義》《二諦論》
本無	道安	
本無異	深法師(《肇論》所破)	竺法深
即色	關内(肇所破者)	第八支道林
	支道林	
識含	于法開	第四于法開
幻化	壹法師	第一釋道壹
心無	温法師(肇所破者)	第一釋僧温竺法温
緣會	于道邃	第七于道邃

按安澄謂《二諦搜玄論》，列有十三家。而照上表，《山門玄義》，亦不只引七宗。其中有兩第一，必有一爲傳寫之誤。所謂六家七宗者，此有三説：①元康謂本有六家，本無分爲二宗故成七宗。②除本無宗爲六家。③或人除本無異宗，而謂一爲深法師，二爲關内即色，餘爲識含等四宗，後二説見安證書中。但以理度之，第一説爲是。且元康之説，似最早，故較可信也。

曇濟僧鏡均爲劉宋時人，其所言各家，當均起於晋代。而據上表所列諸人，皆與道安先後同時也。當時宗義之繁，實爲奇觀。惜所存材料極少。多不知其詳。兹請先述格義，再及六家七宗。

竺法雅之格義

大凡世界各民族之思想，各自辟涂徑，名辭多獨有含義，往往爲他族人民所不易瞭解。而此族文化輸入彼邦，最初均牴牾不相入。及交通稍久，瞭解漸深，於是恍然於二族思想，固有相同處。因乃以本國之義理，擬配外來思想，此晋初所以有格義方法之興起也。迨文化灌輸既甚久，了悟更深，於是審知外族思想自有其源流曲折，遂了然其畢竟有異，此自道安羅什以後，格義之所由廢棄也。況佛法爲外來宗教，當其初來，

難於起信，故常引本國固有義理以申明其並不誕妄。及釋教既昌，格義自爲不必要之工具矣。

格義之法創於竺法雅。格義者？即格量也，蓋以中國思想，比擬配合，以使人易於瞭解佛書之方法也。事數者何？據《世説·文學注篇》曰：

> 事數謂若五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺之屬。（亦作聲誤）

而《祐録》九四《阿含暮抄序》云：

> 又有懸數懸事，皆訪其人，爲注其下。

法雅之所謂事數，或即言佛義之條目名相。《僧傳》謂"康法朗等"以之外書擬配，因而生瞭解，然後逐條著以爲例，謂之格義。（詳看陳寅恪《支愍度學説考》）《僧傳》謂竺法雅"少善外學，長誦佛義"，乃最有以內外相比擬之資格者。又謂其弟子"並世典有功，未善佛理"，則善誘之方，應在使其由世典以悟入佛理。故用格義，"外典內書，遞互講説"，以使生解也。"康法朗等"者應等取道安法汰也。朗內外學若何，《僧傳》無明文。然道安法汰固稱爲內外兼通者也。

格義既以經中事數擬配外書，使得生解悟，並逐條著之爲例，其迂拙牽强可以想見。因此而爲有識者之所不取。《高僧傳》謂道安在飛龍山時已鄙棄格義。又慧遠講説，引莊子爲連類，乃似格義之擬配外書。安公聽遠不廢俗書，（上均見《僧傳》）則其通常令弟子廢俗書可知，而廢俗書者亦與反對格義同旨也。但格義用意固在融會中國思想於外來思想之中。此則道安諸賢者不但不非議，且常躬自蹈之。故竺法雅之格義，雖爲道安所反對。然安公之學，固亦常融合老莊之説也。不惟安公如是，即當時名流，何人不常釋教老莊並談耶。此證極多，姑不詳舉。

格義之法起於河北。然法雅之格義用之者必不少。《僧傳》謂道安非議之，而僧先戒其妄誹先達，則頗爲一時人士所重可知。(按道安、于法雅雖爲同學，但必年歲較安爲長，蓋雅之弟子曇習爲趙太子石宣所敬，其後安公爲石遵所敬，請入華林園，習與安或年相若，而法雅則爲前輩也，因此僧先稱法雅爲先達)但自道安以後，佛道漸明。世人漸瞭然釋教有特異處。且因勢力既張，當有出主入奴之見，因更不願以佛理附和外書。及至羅什時代，經義大明，尤不須借俗理相比擬。故僧叡於什公來後，乃申言格義迂而乖本也。而慧叡《喻疑論》中，亦言格義自道安羅什之後廢棄不用也。

但《喻疑論》中言及格義一段，亦頗可注意。

> 昔漢室中興，孝明之世……當是像法之初。自爾以來，西域名人，安侯之徒相繼而至。大化文言，漸得淵照，邊俗陶其鄙俗。漢末魏初，廣陵彭城二相出家，並能任持大照。尋味之賢，始有講次。而恢之以格義，迂之以配説。

由此言之，格義擬配之説，道安以前，應甚普通流傳，不只一方也。(叡先在長安，後在南方)。但《祐録·鳩摩羅什傳》有曰：

> 自大法東被，始於漢明。歷涉魏晋，經論漸多。而支竺所出，多滯文格義。

此段與《喻疑論》比較，顯係節引上段，脱胎成文。但僧祐誤以爲格者，扞格之格，非格量之格，遂改格義配説爲滯文格義。是梁時學僧已不悉格義之意。慧皎《高僧傳》雖載法雅創格義事，但其《羅什傳鈔》襲僧祐原文，仍言滯文格義，此乃慧皎之不精審處。但亦可見在梁時融合内外，雖尚有其風。而格義迂闊之方法，所謂逐條擬配立例者，則已久廢棄不用，而忘却矣。

本無宗

曇濟六家七宗之第一爲本無宗。諸章疏謂此爲道安或法汰之説。而慧達於此，且引及慧遠之本無義。竺法深所執則爲本無異宗。(詳見上表)然元康以肇公所破本無屬之法汰，而吉藏謂肇公僅破本無異宗，據此則法汰亦屬本無異宗也。(詳見下)。

但本無一義，執者甚廣，廣義言之，則本無幾爲般若學之别名。支讖《道行第十四品》，竺叔蘭《放光》第十一品均名本無，竺念佛譯之第七品亦稱本無。支道林《大小品對比要鈔》一則曰：

盡群靈之本無。

再則曰：

還群靈乎本無。

而其著書固曰即色本無論也。《名僧傳鈔》載曇濟《七宗論》有曰：

如來興世，以本無弘教。(弘字原文係佛字，此據慧達《肇論疏》校改)故《方等》深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣。

而王洽《與支道林書》(載於《廣弘明集》中)有曰：

今本無之談，旨略例坦。然每經明之，可謂衆矣。然造精之言，誠難爲允。理詣其極，通之未易。豈可以通之不易，因廣異同之説，遂令空有之談，紛然大殊，後學遲疑，莫之所擬。今道行旨歸，通叙色空，甚有清致。然未詳經文爲有明旨耶，或得之於象外，觸類

而長之乎。

此段所言，本無之談，即謂般若性空。法性宗典籍，當日已稱浩繁。故曰每經明之，可謂衆矣。而在魏晋以來，本無性空之説，持之者多，各出異義。故王敬和嘆曰，空有之談，紛然大殊，後學遲疑，莫之所擬。而支道林《道行指歸》一書由即色以談本無，則經典雖多，似未明言，故爲可疑。此可見王氏蓋以支公義爲多數本無義中之一也。竊思性空本無義之發達，蓋與當時玄學清談有關，實亦佛教之所以大盛之一重要原因也。蓋自正始以來，世人崇尚虛無之論。晋裴因時人議論紛紛，乃著《崇有論》以正之。論謂當世之士：

闡貴無之議，而建賤有之論。

又謂其：

深列有形之故，盛稱空無之美。

但不知：

形器之故有徵，空無之義難檢。

蓋裴逸民深患時俗放蕩，不尊儒術。何晏阮籍，素有高名於世，口談浮虛，不遵禮法。（此引《晋書·本傳》）此輩所憑藉者，爲《老》、《莊》、《周易》。故其論有曰：

老子既著五千之文，表摭穢雜之弊，甄舉静一之義，有以令人釋然自夷、合於易之損謙艮節之旨。而静一守本無虛無之謂也。損艮之屬，蓋君子之一道，非易之所以爲體守本無也。

夫《崇有論》中所斥之“虛無”“空無”及“本無”未必不兼指佛家之説。釋家性空之説，適有似於老莊之虛無。佛之涅槃寂滅，又可比於老莊之無爲。（安世高、支謙等俱以無爲譯涅槃）而觀乎本無之各家，如道安、法汰、法深等者，則尤兼善內外，如竺道深之師劉元真，孫綽謂其談能雕飾，照足開蒙，蓋亦清談之人物。故其弟子法深，能或暢方等或釋老莊。而支公蓋亦兼通老莊之人。因此而六朝之初，佛教性空本無之説，憑藉老莊清談，吸引一代之文人名士，於是天下學術之大柄，蓋漸爲釋子所篡奪也。

又竊思之，晉初之格義，必亦此種學術風氣中產生。而格義擬配之外書，必多爲老莊虛無之説。如遠公談實相引《莊子》爲連類，（見《僧傳》）是其一例也。因此而般若各家，蓋即不受老莊之影響，至少亦援用老莊之名辭。讀今日佚存之書卷，甚爲顯著，無事詳列也。

本無一義既幾爲般若各家所通用，但曇濟之六家七宗論中所謂本無宗者，自不必其包舉各家。但原論既失，吾人自不得不信唐人章疏。今從諸説，定本無異宗指法深法汰之説，而本無宗則屬道安。但道安又本以性空宗著稱，如下所述。

釋道安之性空宗義

安公一生於《般若》研究最爲致力。觀其所撰述，亦可知其宗旨所歸。《祐録》載其所著書中，有下列諸項，皆與般若有關也。

《光讚折中解》一卷

《光讚抄解》一卷

《放光般若析疑準》一卷

《放光般若折疑略》二卷

《放光般若起盡解》一卷

《道行經集異注》一卷（上均見《祐録》卷五）

《實相義》

《道行指歸》

《般若折疑略序》(當即第四項之序)

《大品序》(以上見卷十二)

《道行經序》(即第六項之序)

《合〈放光〉〈光讚〉略解序》(上二出卷七)

《摩訶鉢羅若波羅密經抄序》(此見卷八)

《性空論》(見元康《肇論疏》或即上列之《實相義》)

間常論之，道安平生，可分爲四時。

第一河北求學時。其在此時，師事佛圖澄，而其同學有法和、法汰、法雅、法進等。此諸人者均學通内外，法雅創立格義，(詳上)道安必亦常用此法。

第二河北教學時。當時安公或特重禪觀。故在濩澤則注《陰持入經》、大《十二門經》及《道地經》。(均見《祐録・經序》)此時道安當已見《放光》《道行》二經。而《光讚》亦得其一品。(見《合〈放光〉〈光讚〉隨略解序》)其時並曾講《般若》，(見《高僧傳・慧遠傳》)但已屏除格義之法。(在飛龍山時係在師死之後)

第三襄樊教學時。此時大講《般若》。且《光讚》於太元元年由凉州送來。安公尋之玩之，欣有所益。(見同序中)其《摩訶鉢羅若波羅密經抄序》曰：

> 昔在漢陰，十有五載，講《放光經》，歲常再遍。及至京師，漸四年矣。亦恒歲二，未敢墮息。

第四關中譯經時。此時安公雖亦講《放光》，(前四年亦每年二遍)但其所最致力者爲譯經。譯經之中，有《摩訶鉢羅若波羅密經抄》。(此亦名《須菩提品》)此經實即《小品》，但安公誤以爲《大品》，故譯時與《放光》《光讚》對校。

安公盡力研究《般若經》，觀其《般若》注疏之多，已可想見。《祐録》卷九載有未詳作者之《漸備經十住胡名》並書叙。審其文義，並與安公《合〈放光〉〈光讃〉隨略解序》比較，知實爲道安致友人書，叙《十住胡名》，及漸備與《光讃》譯出與送達襄陽(時安公在襄陽)諸事。書中言及《大品》，謂“方欲研之，窮此一生”。亦可見安公之弘願。又此書叙及《隨略解序》，均述其尋求《光讃》之難。緣《光讃》譯出，雖先於《放光》九年。但寢逸凉土，不行於世。安公在河北得其一卷。(《隨略解序》作第一品)知有此經，而求之不得。及至襄陽，會慧常進行慧辯等，將如天竺，路經凉州，慧常得《光讃》寫之。因互市人康兒展轉至長安，長安安法華遣人送至互市，互市人於泰元元年五月二十四日送達襄陽付道安，襄陽僧人使僧顯寫送楊州竺法汰。道安既得《光讃》，即與《放光》校讀，謂其互相補益，所悟實多。考《光讃》現存二十七品，比之《放光》缺六十三品。故安公序中，謂其殘不具。(《光讃》泰元元年以前中原只有其殘卷，故道安僅見一卷，且即在襄陽安公所得亦非全璧)夫得書若是之難，得之又缺失。昔人讀書之困苦與其辛勤，可念也。

由上所言，安公一生，均與《般若》有關。叡《喻疑論》曰：

> 附文求旨，義不遠宗，言不乖實，起之於亡師。

而僧叡《大品經序》曰：

> 亡師安和尚，鑿荒涂以開轍，標玄指於性空。落乖踪而直達，殆不以謬文爲閡也。亹亹之功，思過其半，邁之遠矣。

據此則僧叡謂其師之學，標宗性空也。而其《毗摩羅詰堤經義疏序》曰：“格義迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今驗之，最得其實。”性空之宗，顯即昔日安公之學。而與六家格義之説不同。以今驗之者，謂以羅什所譯驗之也。故元康《肇論疏》有曰：

如安法師立義，以性空爲宗，作性空論。作法師立義，以實相於宗，作實相論。是謂命宗也。

性空之宗，不但僧叡謂爲最得其實。而道安之學，六朝常推爲斯教之重心。梁武帝《大品經序》有曰：

此經東漸二百五十有八歲。始於魏甘露五年至自于闐。叔蘭開源，彌天導江，鳩摩羅什澍以甘泉，三譯五校，可謂詳矣。

此謂彌天大德，童壽桑門，並創始命宗，圖辨格致。

及至嘉祥大師，力屏他説，特張三論。其意以爲《方等》經論得其意者爲道安、羅什、僧肇、僧朗、僧詮、法朗(三人屬山門義)也。故《中論疏》卷五，叙六家七宗，而謂本無一家，分爲二宗。二宗者，乃道安本無，與琛法師本無也。琛法師本無義待下詳，而其叙安公本無曰：

什師未至，長安本有三愛義。(此乃指《不真空論》所言之，本無即色心無三者但長安未必只知此三家義，已如前説)一者釋道安明本無義。謂無在萬化之前，空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在未(應是末字)有。若詫(應是宅字或是托字)心本無，則異想便息。……安公本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。此與方等經論什肇山門義無異也。

無在萬化之前數語，乃出於曇濟六家七宗論。《名僧傳鈔·曇濟傳》引之較詳。文曰：

著(原作着)七宗論。第一本無立宗曰，“如來興世，以本無弘(原作佛)教。故《方等》深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣。何者，夫冥造之前，廓然而已。至於元年陶化，則群像稟形。

形雖資化，權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉。由此而言，無在元化之先，空爲衆形之始，故稱本無。非謂虚豁之中，能生萬有也。夫人之所滯，滯在末(原文作未，誤，參看下段)有。宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也"，云云。

《肇論·不真空論》破異執第三破本無義。慧達謂爲安公義，其所言即略釋上段。文曰：

第三解本無者，彌天釋道安法師本無論云："明本無者，稱如來興世，以本無弘教。故《方等》深經，皆云五陰本無。本無之論，由來尚矣。"須得彼義，爲是本無。明如來興世只以本無化物。若能苟解本無，即異想(原文作思異)息矣。但不能悟諸法本來是無，所以名本無爲真，末有(此可证吉藏疏未有係末有之誤)爲俗耳。

據上所方，僧叡稱其師之説曰性空宗。曇濟《六家七宗論》則稱爲本無宗。而自僧叡以後，梁朝武帝，陳時慧達，以至隋唐吉藏，均認安公爲般若學之重鎮。吉藏之時，尚無定祖之説。假使有之，可斷言道安必被推爲三論宗之一祖也。安公可謂自禪觀以趣於性空者也。《阻持入經序》作於濩澤。有言曰：

以慧斷智，入三部者，成四諦也。《十二因緣論》净法部首，成四信也。其爲行也。唯神矣，故不言而成。唯妙矣，故不行而至。

《道地經序》亦曰：

其爲像也，含弘静泊，綿綿若存，寂寥無言，辯之者幾矣。恍忽無行，求以漭乎其難測。聖人……乃爲布不言之教，陳無轍之軌。

《安般注序》(不悉作於何時)曰：

寄息故無六階之差，萬骸故有四級之别。階差者，損之又損，又至於無爲。級别者忘之又忘，以至於無欲。

在《人本欲生經注》内，釋想受滅盡定曰：

行兹定者，冥如死灰，雷霆不能駭其念，火焦不能傷其慮，蕭然與太虚齊量，恬然與造化俱游。

所謂無言無爲静寂逍游，語雖出於老莊，而實同於安公之《般若》。蓋據真如游法性冥然無名者，智度之奥室也。(見《道行序》)而泊然不動，湛爾玄齊，(見《隨略解序》)亦何异於冥如死灰，故安公之空，發於禪也。

吉藏《中觀論疏》曰，安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。又曰安公謂無在萬化之前，空爲衆形之始，夫人之所滯，滯在本有，若托心(原作詑)本無，則異想便息。據此，安公之意，大義有二。一空者，空無。二空無之旨，在滅異想。此中空無，究爲何義，典籍不詳，頗難測知。然安公實非謂有無之無，則甚明。《名僧傳鈔》引第一本無宗之言曰：

非謂虚溪之中，能生萬有也。

但此不言無轍之教，無以名之，名之曰無。無者真諦，蓋對於俗諦之有而言。故慧達解曰，本無爲真，末有爲俗。安澄亦曰，《别記》云，真諦者，爲俗諦爲本，故云無在元化之前也。又安公《合〈放光〉〈光讚〉隨略解序》曰：

般若波羅密者，成無上正真道之根也。正者，等也，不二入也。等道有三義焉。法身也，如也，真際也。故其爲經也，以如爲首，以法身爲宗。如者爾也。本末等爾，無能令不爾也。佛之興滅，綿綿常存，悠悠無寄，故曰如也。法身者，一也，有無均浄，未始有名。故於戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚。泯爾都忘，二三盡息，皎然不緇，故曰浄也，常道也。真際者，無所著也。泊然不動，湛爾玄齊，無爲也，無不爲也。萬法有爲，而此法淵默，故曰無所有者是法之真也。由是其經萬行兩廢觸章輒無也。何者痴則無往而非徼，終日言盡物也。故爲八萬四千塵垢門也。慧則無往而非妙，終日言盡道也。故爲八萬四千度無極也。所謂執大；爭而萬行正，正而不害，妙乎大矣。

道安之狀般若法性，或可謂爲常之至極，静之至極歟。至常至静，故無爲，故無著。

故解無爲曰淵默，曰泊然不動。解法身爲一，爲浄，而不緇，謂泯爾都忘，二三盡息。解如曰爾，爾者無能令不爾，所謂綿綿常存，悠然無寄也。故自安公視之，常静之極，即謂之空。空則無名無著，兩忘玄莫，

聵然無主。由是而據真如游法性冥然無名。由是而痴除而塵垢盡。除痴全慧，則無往而非妙，千行萬定，莫不以成，藥病雙忘，轍迹齊泯。（參看《道行經序》）故空無之旨在滅異想。舉吾心擴充而清浄之，故萬行正矣。凡此常静之談，似有會於當時之玄學。雖安公會斥格義，雖其《道行序》有曰："執道御有，卑高有差，此有爲之域耳"，然融會佛書與《老莊》《周易》，實當時之風氣，安公之學説，似仍未脱此習也。

按肇公《不真空論》成於晋時，其時僧叡只舉六家。曇濟《六家七宗論》作於宋代，則似就叡之六家加性空之宗，而分本無爲二。但自肇叡二師之時言之，則或無分爲二宗之説。而僧肇所破，必通舉持本無之諸師，未必詳爲分别，僅破其中某一人也。及至陳時慧達《肇論疏》，猶謂肇公所破，即安與遠兩師義。惟在隋吉藏《中論疏》中，就曇濟分本無爲

二之説而言肇公所破，乃本無異宗。嘉祥大師所言，雖或如理。蓋肇公所破本無，謂情尚於無賓服於無者，似指於虛豁之生萬有。(説見下)而安公則曰："非謂虛豁能生萬有也。"但吉藏又謂安公本無"與《方等》經論什、肇山門義無異"，則未免言之太過。蓋如安公以至静至常狀法相。則肇公《物不遷論》正非此義。蓋肇謂"動静未始異"，"必即動而求静"。即"乾坤倒覆，無謂不静，洪流滔天，無謂其動"。安公所説，吾人雖因文獻不足，不能測其全。但決無即動求静之旨。肇公對之，當只認爲亦是"人情之惑"歟。

本無異宗

《中論疏》謂本無一家，分爲二宗。一爲道安本無義，如上所述。一爲琛法師義。據日人安澄《中論疏記》，謂此即竺道潛，字法深，而其作琛字者乃誤也。並謂有琛法師，即《中論疏》之所謂北土三論師，安澄並見其所作《中論疏》。(《大正續藏》六十五卷二十頁)據此則琛法師另有其人，在羅什來華之後，非東晋初之竺法深也。竺法深善《放光》《般若》，師中州劉元真。年二十四即講《法華》《大品》。現存南北朝書籍中未言其學説如何。然深爲般若學者，而本無似爲當時般若學之通稱，則謂深法師執本無説者，自無不可。但據唐元康《肇論疏》，則謂肇公《不真空論》所斥之本無義，乃竺法汰説。法汰・道安之同學，在建業講《放光經》，在荆州駁道恒之心無義。而《祐録》中陸澄《法論目録》中有此一條：

> 《本無難問》，郗嘉賓，竺法汰難並郗答往復四首。

而《高僧傳・汰傳》亦曰：

> 汰所著義疏，並與郗超書論本義，皆行於世。

按郗超似係主張支道林即色義者，本無義應爲法汰之説也。

《中論疏》五引琛(應作深，如前説)法師之言曰，本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。僧肇論本無論曰："本無者，情尚無多多，(元康、安澄解爲情尚無無者實多)觸言以賓無。非有有即無，非無無即無。"(謂非有則無，非無亦無)據《中論疏記》曰：

《二諦搜玄論》十三宗中本無異宗，其制論曰，夫無者何也，壑然無形，而萬物由之而生者也。有雖可生，而無能生萬物。故佛答梵志，四大從空生也。《山門玄義》第五卷，《二諦》章下云，復有竺法深，即云諸法本無，壑然無形，爲第一義諦，所生萬物，名爲世諦，故佛答梵志，四大從空而生。

此宗謂萬物從無而生。其所謂無者，不詳包舉色心二者否。觀其所謂壑然無形，又引四大從空而生，似亦偏空色法。而心神爲無形者，則似不空心神也。但此宗特點爲肇等所注意者，似在執著有無二字。故僧肇又謂其"執非有者無此有，非無者無彼無"。執有無若實物，故生穿鑿，僧肇因而斥爲好無之談也。故《中論疏》解此説曰，若無在有前，則非有，本性是無，即前無後有，從有還無。疏並引《大品經》三十七成就衆生品之言駁之。《經》曰，若法前有後無，即諸佛菩薩便有罪過。今本無之説，謂先天後有，是亦有罪過也。

據此則此宗執實無。其所謂空者，非"非有非無"，而爲"先天後有"。似直以有無之無釋空，所以與安公宗寂之説，截然爲二派也。

法汰同時有竺僧敷者，學通衆經，尤善《放光》《道行》。沙門道嵩與道安書，稱爲非吾等所及。在其死後，法汰曾與安公書曰："每憶敷上人，周旋如昨。逝没奄復多年，與其清談之日，未嘗不相憶。思得與君共覆疏其美"，云云。汰並與安書，數述敷義。(上均見《高僧傳》)則竺僧敷之學説，當亦與法汰本無義有契合處耶。

支道林之即色義

曇濟之《六家七宗論》中，即色義爲第三宗。《中論疏》謂此有二家。一者關内好色空，謂色無自性，即僧肇所呵。二者支道林即色是空，此謂即安公本性空寂之説。但陳慧達及唐元康《肇論疏》，均謂刻肇所阿之即色義，即支道林説。而《中論疏記》曰：

> 康達二師，並云破支道林即色義。

元文才之《肇論新疏》，亦言肇所破者支道林説。文以似據唐光瑶禪師疏，則陳至唐時人，多如此解。吉藏之言實誤也。

支遁談理作品，依現所知者列下：

《即色游玄論》(王敬和問支答)

《釋即色本無義》(王幼恭問支答)

《道行指歸》(據此亦明即色義，王恰讀之有疑，作書問之，書載《廣弘明集》中，支公乃答以《即色游玄論》)

《大小品對比要鈔》(《祐録》存其序)

《辯著論》

《辯三乘論》(支辯三乘滯義見《世説新語》)

支書與《郗嘉賓》

支道林答謝長遐

《本起四禪序並注》

《本業略例》

《本業經注序》(以上見《祐録》十二)

《聖不辯知論》

《釋曚論》

《安般經注》(以上見《高僧傳》)

《妙觀章》(《世説注》引之，謂出《支道林集》中)

《逍遥論》(《世説注》引之)

《通漁夫》(見《世説》)

《物有玄幾論》(見慧達《肇論疏》)

此外載於現存之《支遁集》(邵武徐榦本)有詩文若干篇。而上列各書均佚。僅《要鈔序》尚全存。《廣弘明集》載王洽與林法師書，蓋《即色游玄論》所附之王敬和問也。《本業經》者，當謂《菩薩瓔珞本業經》，支公注意此書，乃在申頓義。蓋支公安公均有頓悟説，但兹姑不詳之也。支道林於《般若經》，用功蓋甚勤。曾就大小品之同異，詳爲研尋，作《對比要鈔》。此所謂《大品》者，當指《放光》。《小品》或即支讖之《道行經》。(支序文謂出之在先)二本詳略互異，常有致疑者。支公以爲理無大小。雖教因人之明暗，而有煩約。然其明宗統一，會致不異。又研《般若》二經，往往斷章取義，致失原義。“或以專句推事，而不尋旨况。或多以意裁，不依經本。故使文流相背，義致同乖，群義偏狹，喪其玄旨。或失其引統，錯徵其事。巧辭辯僞，以爲經體。雖文薄清而理統乖宗。”以是因由，支公作《對比要鈔》。是故“推考異同，驗其虚實，尋流窮源，各有歸趣。而小品引宗，時有諸異。或辭倒事同，而不乖旨歸。或取其初要，廢其後致。或筌次事宗，例其首尾。或散在群品，略撮玄要。時有此事，乖互不同，又大品事數甚衆，而辭曠浩衍。本欲推求本宗，明驗事旨，而用思甚多勞，審功又寡。且稽驗廢事不覆復急。是故余今所以例玄事以駢比，標二品以相對。明彼此之所在，辯大小之有光。雖理或非深奥，而事對之不同。故採其所究精粗，并兼研盡事迹使驗之有由”。(上均引《要鈔序》)《要鈔》一書其用意甚佳，而用功極勤可知也。

郗超爲支公之信徒。二人言論甚相契合。超曾與親友書曰，林法師神理所通，玄拔獨語，數百年來，紹明大法，令真理不絶，一人而已。而支公亦稱嘉賓爲一時之俊。(見《世説》)郗超因與林公理義符契，故於竺法汰之本無義，于法開之識含義，均破斥之。超之佛教著作列下。

《本無難問》　竺法汰難並郗答往反四首

郗《與法濬書》

郗《與開法師書》

郗《與支法師書》

《奉法要》

《通神咒》

《明感論》

《論三行上》

《叙通三行》

郗《與謝慶緒書》往反五首

《論三行下》

郗《與傅叔玉書》往反三首

《全生論》

《五陰三達釋》(以下均見《祐録》載陸澄《法論》目録)

《支遁序傳》

《東山僧傳》(均見《高僧傳》，但《支遁序傳》當即在《東山僧傳》中)

郗超著作均佚，惟《奉法要》載《弘明集》中。《論三行》諸作不知其確指。但《文選·天台山賦注》，引郗敬輿(亦超之別號)與謝慶緒(名敷)書，論三幡文曰：

> 近論三幡諸人猶多欲既觀色空，别更觀識。同在一有，而重假二觀，於理爲長。

則三行或即色色空觀及識識空觀之三幡也。超論三行，固亦談及色空也。

僧肇謂其所呵之即色空曰：

> 即色者，明色不自色，故雖色而非色也。

唐元康謂此言不見於支道林之《即色游玄論》，而實載於其集中之《妙觀章》。該段原文，《世說・文學篇注》引之較詳，亦謂見於《支遁集・妙觀章》中。文曰：

> 夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰色即爲空，色復異空。

但慧達《肇論疏》引此言則稍異。其文曰：

> 支道琳法師《即色論》云，吾以爲即色是空，非色滅空。(此引《維摩經》、《肇論・不真空論》之爲色之性空非色敗空)此斯言至矣。何者，夫色之性，色不自色(三字依上段加)，雖色而空。如知不自知，雖知恒寂也。

《中論疏記》引《山門玄義》，文字上又稍不同：

> 第八支道林著《即色游玄論》云，夫色之性，色不自色。不自，雖色而空。如(原文無如安，今依達疏加)知不自知，雖知而寂也。(原文無也字，今依上段加)

此三段文字雖有出入。然觀其文義，支公之説，實即肇公所呵。而所謂關内即色義，即有其義，亦仍祖述林道人之説也。惟所謂執關内即色，或竟無其事，亦未可知。蓋支公與道安聲名揚溢，或有曲爲之解者，謂肇與支安持義無異。故既謂肇未斥安公本無，復言亦呵支公即色。而且謂肇在長安所破者，爲長安之三家義。故《吉藏疏》曰，長安本有三家義，又謂另有關中即色也，實則恐無其事電。(此種誤傳或即出於吉藏之揣測亦未可知)

支公著述，除《要鈔序》外，餘均佚。故支公即色，義尤不能詳。慧

達、元康、净源、文才、安澄之解釋，確否難定。兹姑妄議之。所謂色不自色者，即明一切諸法無有自性。(慧達語)此蓋色與一切法均因緣而成。按《宗少文答何承天書》中，言即色空，可引爲連類。文曰：

夫色不自色，雖色而空。緣合而有，本自無有。皆如幻之所作，夢之所見，雖有非有。

將來未至，過去已滅，現在不住，又無定有。

此謂緣合而有，故色即空。故待緣之色，可謂如幻如夢，本自無有。是蓋空者，因其徒緣，因其不自色。而不知色，本是空，故肇公破曰：

因其無有自性，故《肇論》繼述支公語意，(此據元康疏)云："夫言色者，但當色即色，豈待色而後爲色哉。"此直語色不自色，未領色之非色也。①

元康釋後二句，或得原意。文曰：

此林法師，但知言色非自色，因緣而成。而不知色是空，猶存假有也。

支法師即色空理，蓋爲《般若》本無下一注解，以此證明其本無之旨。蓋支公宗旨所在固爲本無也。如其《要鈔序》曰：

夫般若波羅密者……明諸佛之始有，盡群靈之本無。登十住之妙階，趣無生之徑路，何者耶，賴其至無，故能爲用。

---

① 此中不待色色而後爲色乃謂：色無自性，亦即"色不自色"。"色不自色"即謂色不待有色色之本性而後爲色也。色本因緣假有，本性空無，當此因緣假有之色，即是色非另有色色之自性也。

此謂至極以無爲體。因須證無之旨，支公特標出即色空義。然其所以特標出即色者，則實因支公持存神之義。其《要鈔序》一曰“神王之所由如來之照功”。又曰“智不足以盡無，寂不足以冥神”。又曰“神悟遲速”。又曰“質明則神朗”。通篇之言及神者如此類甚多。而支公之理想人格，常曰至人。而至人也者，在乎能凝守精神，其神逍遥自足。（自足者以凝也守也）故同序又曰：

夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥。靈虚響應，感通無方。建同德以接化，設玄教以悟神。述往迹以搜滯，演成規以啓源。或因變以求通，事濟而化息。適任以全分，分足則教廢。故理非乎變，變非乎理，教非乎體，體非乎教。故千變萬化，莫非理外，神何動哉。以之不動，故應變無窮。

《世説注》引支氏《逍遥論》曰：

夫逍遥者，明至人之心也。……至人乘天正而高興，游無窮於放浪。物物而不物於物，則遥然不我得。玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適。此所以爲逍遥也。（下略）

蓋心神本不動，自得其得，自適其適。苟能自得自適，則應變無窮。自人方面言之，則謂之聖。自理方面言之則名曰道。道乃無名無始，聖曰“無可不可”。無可不可，亦《逍遥論》自適至足也。亦《要鈔序》所謂之“忘玄故無心”也。無心者，似即色論中所謂知不自知，雖知而寂。蓋亦以神爲不動之體，故不自知。然果能凝此冥寂之心知，則神朗。神朗則逆鑒，是真無所不知矣。是抑亦應變無窮也。苟能神朗，忘玄無心，則智全言廢，即所謂還群靈於本無也。

郗超《奉法要》有文一段，似可與上述相發明。

夫空者，忘懷之稱，非府宅之謂也。無誠無矣，存無則滯封。有誠有矣，兩忘則玄解。然則有無由乎方寸，而無繫乎外物。雖陳於事用，感絶則理冥。豈滅有而後無，偕損以至盡哉。

或者此之宗義，由即色而談本無。即色所空，但空色果，而空者無者，乃無心忘懷逍遥自足，如支氏所寫之至人之心也。

于法開之識含宗 七宗之第四爲識含宗，謂爲于法開之説也。開爲於法蘭弟子，以醫術稱奇，善《放光》《法華》。晋哀帝曾徵之講《放光》。凡舊學抱疑，莫不因之披釋。支道林講《小品般若》，開嘗使其弟子法威難之，又每與支道林争即色空義。廬江河默，申明開難。高平郗超，宣述林解。《祐録》載陸澄《法論》目録中，有郗與開法師書。識含義者，乃比空於夢幻，悉起於心識。《中論疏》曰：

三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。今之所見群有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。

《中論疏記》曰：

《山門玄義》第五云，第四于法開著《惑識二諦論》曰，三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。若覺三界本空，惑識斯盡，位登十地。今謂以惑所睹爲俗，覺時都空爲真。

據唐均正《四論玄義》，述梁武帝之説，與上言相同：

彼(指梁武帝)明生死以還，唯是大夢，故見有森羅萬像。若得佛時，譬如大覺，則不復見有一切諸法。

按梁武帝作《神明成佛義記》，謂神明未成佛時，惑識未盡，謂之無明神明。及既成佛，則無明轉變成明。于法開之說，似亦可引此爲連類。蓋當時於精神與心識之關繫已爲研討之問題。如陸澄《法論目録》載有王稚遠問羅什精神心意識，慧遠辯心意識等，想均論此。而法開所謂識者，與神明分爲二事。神者主宰，識者其所發之功用。識含一語，據宗少宗《明佛論》，乃謂識含於神。(原文曰，知慧惡亡之識常含於神矣)宗氏文中有數語，或可發明法開識含二字之用意。其言曰：

然群生之神，其極雖齊，而隨緣遷流，成粗妙之識。

于法開說，或即謂三界三空。然其所以不空者，乃因群生之神，當其有惑識時，即如梁武帝所謂之無明神明，所睹皆如夢中所見。及神既覺，知三界本空，則惑識盡除。於是神明位登十地，而成佛矣。此說根據神識之劃分，而詮釋本空之外象所以幻爲有也。

幻化宗

七宗中之第五幻化宗。吉藏謂爲壹法師說。壹法師不知指何人。竺法汰有弟子曇壹及道壹。時人呼曇爲大壹。道爲小壹。竺法汰在荆州時，曾令曇攻難道恒心無義。大壹或確守師說者。(本無義)則幻化義者，或爲道壹之説，《中論疏記》，亦謂此爲道壹之主張。《中論疏》云：

壹法師云：世諦之法，皆如幻化。是故經云：從本以來，未始有也。(據《疏記》此節引《大集經》九)

《中論疏記》，謂此說但空諸法，不空心神。其文曰：

玄義云，第一釋道壹著《神二諦論》云，一切諸法，皆同幻化。同幻化故。名爲世諦。心神猶真不空，是第一義。若神復空，教何所施，誰修道，隔凡成聖，故知神不空。

據此則道壹主張，亦有存神之意。而與下言心無之説，相逕庭也。

支敏度[1]之心無義

七宗之第六爲心無宗。吉藏謂爲溫法師義。實則此説起於支敏(亦作愍又作慜)度。陳寅恪先生《支愍度學説考》論之極翔實。兹述之於下。《世説新語·假譎篇》曰：

愍度道人始欲過江，與一傖道人爲侶。謀曰，用舊義往江東，恐不辦得食，便共立心無義。既而此道人不成渡。愍度果講義積年，後有傖人來，先道人寄語云，爲我致意愍度，無義那可立，治此計權救饑爾，無爲遂負如來也。

傖道人(《世説·雅量篇注》引晋《陽秋》曰吳人以中州人爲傖，《晋書》陸玩致王導箋曰：僕雖吳人，幾爲傖鬼。此傖道人亦中州人)事，未必即實。但據此，心無義乃支敏度所始文。唐元康《肇論疏》亦謂此義爲支敏度説。《高僧傳·竺法汰傳》有曰：

時沙門道恒頗有才力，常執心無義，大行荆土。汰曰，此是邪説，應須破之。乃大集名僧，令弟子曇壹難之。據經引理，析駁紛紜。恒拔其口辯，不肯受屈。日色既暮，明旦更集。慧遠就度，攻

① 敏原應作愍，避唐太宗諱改。按唐法琳《辯正論》三晋愍帝作敏帝，明藏乃續改爲愍。

難數番，問責鋒起。恒自覺義途差異，神色微動，麈尾扣案，未即有答。遠曰，不疾而速，抒柚何爲。坐者皆笑。心無之義，於此而息。

而安澄《中論疏記》，謂道恒執心無義，得之法温，後支敏度亦追學前義。此則依《中論疏》，謂心無爲温法師所執，並謂道恒得之法温，而支敏度後乃追學此義。但此實爲臆度之談。蓋《中論疏》所言之温法師，安澄所謂之法温，實即竺法深之弟子竺法蘊。《中論疏》記引《二諦搜玄論》曰：

晋竺法温爲釋法琛法師之弟之也。

按竺法深有弟子竺法蘊，《傳》謂其悟解入玄，尤善《放光》《般若》。據此則蘊亦般若學者。其執心無義，自無足怪。依上所言，執心無義者，有支敏度，有道恒，有竺法蘊（即温法師或法温）。經陳先生之詳考，支敏度之年最早（但陳先生所定法汰到荆州之年似誤）。故定支爲始創此説之人，而《世説》與元康之言不誤。

支敏度之著作列下：

《合維摩詰經》五卷（《祐録》卷七載其序文）

《合首楞嚴經》八卷（《祐録》卷八載其序文）

《經論都録》一卷（見《房録》《開元録》等）

《經論别録》一卷（同）

《修行道地經序》（見《房録·安世高録》中，《開元録》同）心無之義創者支敏度，傳者道恒法蘊。雖法汰使曇壹並慧破之，然並不如《僧傳》所言，謂心無之義，於此而息。蓋《祐録》十二陸澄《法論目録》載，有下列二條。

《心無義》　桓敬道　王稚遠難　桓答

《釋心無義》　劉遺民

據此則桓玄及劉程之，俱爲宗心無義者，且在道恒之後也。又《中論疏記》引宋僧弼《丈六即真論》曰，聖人以無心爲宗云云，則僧弼或亦用心無義者乎。

僧肇《不真空論》，破心無義，元康謂爲敏度之説，論原文曰：

> 心無者，無心於萬物，萬物未常無。此得在於神静，失在於物虚。

此言心無義，據吉藏二諦義上，空心不空色。

(1)不空境色者，謂萬物未常無也。元康《疏》釋之曰：

> 然物是者，不曾無也。

《中論疏》亦解之曰：

> 不空外物，即外物之境不空。

而不空外物，非佛法之正義。故元康曰：

> 不知物性是空，故名爲失也。

(2)空心者，即心無之謂，所謂無心於萬物也。元康曰：

> 但於物上不起執心，故言其空。

而吉藏二諦義曰，以得空觀故言色空，色終不可空也。其《中論疏》亦曰：

其意謂經中説諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。

而支敏度之心無義，《世説》謂與舊義不同。劉孝標注釋之曰：

舊義者曰，種智是有，（原文作有是）而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無。常住不變，謂之妙用。而無義者曰，種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應。居宗至極，其唯無乎。

據此則舊義謂盡累之謂空。此正吉藏所言之虛妄不執也。而敏度乃已屏棄舊義，而推求心之體以爲豁如太虛，虛而能知，無而能應。則元康吉藏之解，猶未見其全也。

至若竺法蘊或溫法師之説，則見於慧達《肇論疏》及《中論疏記》所引。宗旨仍在空心不空境。其慧達《肇論疏》曰：

竺法溫法師心無論云："夫有有形者也，無無像者也。有像不可言無。無形不可言有。而經稱色無者，但內止（原作正）其心，不空外色。"但內停其心，令不想外色，即色想廢矣。

《中論疏記》所載，有一段曰：

《山門玄義》第五云，第一（此一字誤説見下）釋僧溫著《心無二諦論》云："有有形也。無無像也。有形不可無。無像不可有。而經稱色無者，但內止其心，不空外色。"此壹公破，僅明色有，故爲俗諦，心無故爲真諦也。

另又有一段曰：

《二諦搜玄論》云，晋竺法溫爲釋法琛法師之弟子也。其制心無

論云，夫有有形者也，無無像者也。然則有象不可謂無，無形不可謂有。(原文是無字)是故有爲實有，色爲真色。經所謂色空者，但内止其心，不滯外色。外色不存餘情之内，非無而何。豈謂廓然無形，而爲無色者乎。

二段引溫法師之言，小有不同。然其宗旨在空心不空境，甚明也。

第一段“此壹公破”云云，壹公驟視之，似爲曇壹。蓋因其曾破心無義也。但實則此指執幻化義之道壹。蓋幻化義者，謂物同幻化，而心神真有，與心無義恰相反。故曰此壹公破，僅明色有心無云云也。據此則玄義述壹説必在溫説之前。故上引第一段中“第一”二字應爲第二之誤也，按肇論只破三家義，本無爲法深法汰之説，即色爲支遁之説，均世之大師。而心無義蓋亦甚流行，肇因亦破之。三者爲肇所特别提出，可見其爲當時所重視也。

緣會宗

七宗之第七爲緣會宗。吉藏謂爲于道邃之説。邃爲于法蘭之弟子，與于法開蓋爲同學。竺法護稱其可爲大法梁棟。與蘭公共過江。後隨往西域，於交趾遇疾卒，年三十一。其著作學説均不明。《中論疏》曰：

第七于道邃明緣會故有，名爲世諦。緣散即無，稱第一義諦。

《中論疏記》釋此曰：

玄義云，第七于道邃著《緣會二諦論》云，緣會故有，是俗。

推折無，是真。譬如土木合爲舍，舍無前體，有名無實。故佛告羅

陀，壞滅色相無所見。

緣會故空，《般若經》常言之。宗炳《明佛論》以神之不滅，緣會之理，積習而聖，三者爲佛法之根本義。宗氏雖在宋時，然晋代即如支遁輩，何嘗不用緣會之理。于道邃偏重緣會，不詳其旨也。然據《玄義》引壞滅色相之言，或亦重色空歟。吾人於此所知資料最少，其説果如何，尤不可臆測也。

于道邃之學説雖不明，然其人固當時名士之一也。過江後，謝敷大相推重。支遁、孫綽均有文贊美。孫綽以七道人比竹林七賢，作《道賢論》。以竺法護比山巨源，白法祖比稽叔夜，竺法乘比王濬冲，竺道潜比劉伯倫，支遁比向子期，于法蘭比阮嗣宗，于道邃比阮仲容。孫綽又曾曰，近洛中有竺法行，談者以比樂令。（此語亦見《明佛論》）江南有于道邃，識者以對勝流。（《高僧傳》謂此語出孫氏《喻道論》，查彼論無此段説，然據宗炳答何衡陽書可信，乃孫綽所言，但不知出於何處）宗炳亦稱美於道邃之賢。（見《明佛論》及答何書）于氏蓋亦僧人中之清談玄理家也。蓋在東晋之初，天下騷動，士人承漢末談論之風，三國曠達之習，何晏、王弼之老莊，阮籍、稽康之荒放，均爲世所樂尚。約言析理，發明奇趣，此釋氏智慧之所以能弘也。祖尚浮虚，佯狂遁世，此僧徒出家之所以日多也。當時佛理襲玄學之風，因而大張，前已言之。而佛徒爲人之風格，亦復與清談家符契。如竺道壹好整飾音辭。孫綽讚之有曰，馳騁遊説，言固不虚，唯兹壹公，綽然有餘。康法暢執麈尾，每值名賓，輒清談盡日。曾著《人物始義論》，月旦人物。于法開之弟子法威，清悟有樞辯。而孫綽曾題目法開曰，才辯縱横。竺法深内外俱贍，復能言説。有曠大之體，興公比之劉伶。竺法汰形長八尺，風姿可觀，含吐蘊藉，辭若蘭芳，而沙門支遁以有正始遺風，幾執江南名士界之牛耳。世謂其神情雋徹，易言之即有名士風流。又謂其尋微之功，不減輔嗣，易言之即是清談領袖。世尚老莊，而道林談《逍遥游》，標揭新理。《通漁夫》一篇，才藻俊拔。（孫綽以支遁向秀雅尚《老莊》，故以之相比）遊覽山水，愛馬飼鶴，善草隸。（竺法深弟子康法識善草隸，作王右軍書，人莫之能

别)一時名士，如王洽、劉惔、殷浩、許詢、郗超、孫綽、桓彦表、王敬仁、何次道、王文度、謝長遐、袁彦伯、王蒙、王羲之均與爲友。(上均雜見《世説》並注及《高僧傳》)夫當時名僧既理趣符老莊，風格類清談，宜名士之樂與往來也。自佛法入中國後，由漢至前魏，名士罕有推重佛教者。尊敬僧人，更未之聞。而《世説》載支道林還東，時賢並送於征虜亭。蔡叔子前至,[①] 坐近林公。謝萬石後來，坐小遠。蔡暫起，謝移就其處。蔡還，見謝在焉，因合褥舉謝擲地，自復坐，云云。世風前後不同若此。誠可徵中華學術之大變也。以上所述之於道邃、竺道壹、康法暢、于法開、于法威、竺法深、竺法汰、支道林均確知其與般若研究有關，且均顯然具清談者之風度，則此學術大變之主要理由，不能不謂在乎般若與玄學之同氣也。

總結

《般若經》之傳譯，始於漢末，及晋惠帝時，朱士行所得《放光》行世之後，斯學遂轉盛。而般若本無，玄學賤有，因契合而益流行。格義溝通内外，般若新興，此法當有所助力。道安時代，東西諸講習，遂無不以《般若》爲業，而安公提倡亦最著辛勞。姚秦時僧肇破異計有三，所謂心無、即色、本無也。僧叡已言及六家，然不知其何指。劉宋曇濟乃著《六家七宗論》。依今考之，其名目與人物列左。

六家	七宗	主張之人
本無	本無	道安(性空宗義)
	本無异	竺法深　竺法汰(竺僧敷)
即色	即色	支道林　(郗超)
識含	識含	于法開　(于法威　何默)

---

① 蔡係也,《世説》作叔子,《高僧傳》作子叔。

幻化　幻化　　道壹

心無　心無　　支敏度　竺法蘊　道恒　（恒玄、劉遺民）

緣會　緣會　　于道邃

六家七宗蓋均中國人士對於性空本無之解釋也。道安以静寂説真際，法深法汰偏於虚豁之談。其次四宗之分馳，悉在辯别心色之空無。即色但空色因，不空色果。識含以三界爲大夢。幻化謂世諦諸法皆空。三者之空，均在色也。而支公力主凝神，于法開言位登十地。道壹謂心神猶真，三者之空，皆不在心神也。與此三相反，則有心無義。言無心於萬物，萬物未嘗無，乃空心不空境之説也。至若緣會宗，既引滅壞色相之言，似亦重色空。綜上所説，般若各家，可分三派。第一爲二本無，釋本體之空無。第二爲即色識含幻化以至緣會四者，悉主色無。而以支道林爲最有名。第三爲支敏度，則立心無。此蓋恰相當於《不真空論》所呵之三家。觀於此，而肇公破異計僅限三數，豈無故哉。

道安時代，《般若》本無，異計繁興，學士輩出，是佛學在中夏之始盛。西方教理登東土學術之林，其中關鍵亦在乎兹。惟原著全缺，窺測實難。斯篇旨在採輯佚文，俾後來之參究。至若妄加論斷，支蔓必多，尚冀賢者燭其謬而正其闕也。

（原載《哲學論叢》，1933 年 5 月）

釋 法 瑶

釋法瑶姓楊，河東人，約生於東晋安帝之世。少而好學，尋問萬里。劉宋景平中(約436)南遊兖豫。貫極衆經，傍通異部。(《高僧傳·本傳》)有東阿人釋慧静少遊學伊洛之間，晚歷徐兖。至性虚通，澄審有思力。每法輪一轉，輒負帙千人。(《高僧傳·慧静傳》)法瑶當在兖得聽東阿静公講。衆屢請覆述，静嘆曰，吾不及也。(《高僧傳》本傳)按《科金剛錍序》云，分大經章段始於關内憑小山瑶。又《百論疏》云，宋代道憑法師釋此論之元首也。瑶公等並採用爲疏。據此瑶恐曾受業關内憑。[①]《高僧傳·僧遠傳》云：

> 時有沙門道憑高才秀德，聲蓋海岱。

僧遠係在江北從憑受學，法瑶如爲憑弟子，或亦在江北也。[②] 瑶元嘉中過江。沈演之特深器重，請還吴興武康小山寺。(本傳)演之字臺真乃武康人。平生好讀老子，日百遍，以義理業知名。(《宋書》六十三)瑶居武康，每歲開講，三吴學者，負笈盈衢。有釋曇斌者，亦來從之研訪《泥洹》、《勝鬘》，後爲宋代法匠。(見《僧傳》)瑶在小山寺首尾十有九年。自非祈請法事，未嘗出門。(本傳)但《宋書·王僧達傳》。曰：

> 吴郭西臺寺多富沙門，僧達求須不稱意，乃遣主簿顧曠率門義劫寺内沙門竺法瑶，得數百萬。

---

① 慧静爲東阿人稱爲東阿静，則關内憑自當爲關内人。

② 又《超進傳》亦有道憑，或是同一人。

按僧達於元嘉三十年(453)至孝建三年(456)爲吳郡太守。如竺法瑤即小山釋法瑤，則彼於此諸年中，曾居吳也。[①]《高僧傳》曰，瑤年雖棲暮，而蔬苦不改，戒節清白，道俗歸焉。《名僧傳》亦列之於《高行傳》中。或者瑤雖受施甚厚，而其自奉則甚薄也。

晋末宋初竺道生爲當時法匠，創大頓悟義。其同學慧觀持漸悟。謝康樂、宋文帝亦伏膺生公之學，謝侯作《辯宗論》，與僧俗難問往復。文皇招致道猷、法瑗使生公之微言復張。[②] 宋大明六年(462)孝武帝寵姬殷貴妃薨，爲之立寺於青溪鷄鳴橋北。因貴妃子子鸞封新安王，故以新安名寺。[③] 勅名僧居之。先是帝於大明四年自臨川招生公弟子道猷下都，申述頓義。[④] 至此年又於吳興禮致法瑤。瑤蓋主漸。二人同被勅止新安寺，使頓漸二悟，義各有宗。瑤至京師，便就講席，鑾輿降蹕，百辟陪筵。(上見《僧傳》)釋曇斌當亦於其時止此寺，講《小品》十地，並申頓悟漸悟之旨。而斌原曾從瑤聽講者也。(見《斌傳》)計瑤於元嘉中過江，在小山最久，首尾共十九年，中間或曾居吳之西臺。大明六年乃至京，住於新安。後於元徽中(473—476)卒，年七十有六。按前廢帝殺子鸞毁新安諸寺，驅斥僧徒。(465)明帝踐祚，勅令修復，並招還舊僧。(《宋書・天竺傳》)法瑤卒時，當仍在新安寺。

《高僧傳》謂瑤著有《涅槃》、《法華》、《大品》、《勝鬘》等義疏。按東阿静公誦《法華》、《小品》，注《維摩思益》，著《涅槃略記》、《大品旨歸》。則瑤之學問得力之處與静公略相同。《勝鬘》乃元嘉十三年譯出。竺道生弟子道猷披讀，嘆其師之旨暗與經會，因爲註五卷。(見《祐録》九經序)法瑤亦作《勝鬘義疏》，可見《涅槃》以外，此經爲頓漸二家所必争者也。又據吉藏《百論疏》云，瑤公等採憑法師釋《百論》意爲疏，則瑤似亦曾爲此論作疏也。其所作均佚，惟梁世《涅槃集解》頗録有法瑤之

---

① 按宋初僧人，原不均姓釋。如與法瑤同居新安寺之釋道猷，《祐録》九，道慈《勝鬘經序》作竺道攸，可以爲證。又竺道生亦宋初人。

② 詳拙著《竺道生與涅槃學》，《國學季刊》三卷一號。

③ 見《建康實録》，《宋書・天竺傳》及《張融傳》。又《高僧傳・僧遠傳》謂寺爲子鸞所造。

④ 《僧傳》謂道猷乃文帝召之入京。此從《祐録》九道慈之序。

疏。而未註明爲何時人，但查其卷一引瑶有曰：

宗(疑是宋字)音無以譯其稱，晋言無以代其號。

依其以晋宋並言，則自爲小山寺法瑶也。①

宋釋岳净《科金剛錍序》曰，“科分《大經》章段，起自關内憑小山瑶，前代未聞也。吾祖章安作疏益詳”，云云。《大經》者指《涅槃》，章安灌頂有《涅槃經疏》三十三卷。又唐湛然再治章安《涅疏》卷一云，“分章段起小山瑶關内憑等，因兹成則”云云。由此可見法瑶曾將《涅槃經》詳爲科分也。又《法華文句》一上云，“天親作論，以七功德分序品，五示現分方便品，其餘品各有處分，昔河西憑(當即關内憑)、江東瑶取此意節目經文。末代尤煩，光宅轉細”。又曰齊中興印小山瑶從廬山龍師受經分文同。② 湛然《法華文句記》云，“江東(原作等)瑶即吳興小山寺”。則法瑶於法華亦曾爲科分章段也③。又據吉藏《百論疏》謂瑶曾採用憑法師之釋。則瑶於憑在《涅槃》、《法華》及《百論》所見均有相同，二人關係之密亦可見也。按科分經文，原出印土。東晋諸師，漸有遵用。④ 但科分之事，中夏恐始於釋道安。吉藏《無量壽經疏》云，“大判經例，則有三段，謂序、正、流通”。而宗密《盂蘭盆經疏》下云，“解本文分三，一序分，二正宗分，三流通分。以三分之興，彌天高判，冥符西域，古今同遵”。《僧傳》謂道安於諸經“尋文比句，爲起盡之義”。而彌天釋道安著

① 按《涅槃經游意》、《明涅槃義》引有隂師之説，審之即出於上説《集解》所引之文中。隂字蓋瑶字之誤也。

② 《僧傳·僧印傳》云，“後進往廬山從慧龍諮受法華。龍亦當時著名，播於《法華》宗旨，印偏構徹，獨表新异”云云。小山瑶當與龍同時，而採用其《法華》者。又吉藏《法華玄論》一云，光宅受經於中興印法師，印從廬山慧龍學《法華》。又湛然《文句記》自云，讀光宅法雲疏，唯見“文句紛繁，章段重疊”。此所謂光宅轉細也。

③ 其科分大略可於智顗《文句》卷一，吉藏《義疏》卷一，所述僧印之説推得之。

④ 吉藏《法華義疏》曰，如天親解《涅槃》有七分，龍樹釋《般若》無章門，蓋是天竺論師開不開之二類也。河西製《涅槃疏》，開爲五門。道融講新《法華》類爲九轍。至如《集解》“净名”之説，撰注《法華》之文，但拆其玄微，又不預科起盡。蓋是震旦諸師開不開兩義也。

作中有《放光般若起盡解》一書。《法華文句記》一上云，“起盡者章之始末也”。由此言之，“起盡”蓋科分最古之名稱，道安用之最早，[①] 而其所創者爲三分，後世多遵用之。及至宋初科判益密，而法瑶之説，則至爲人所重視也。[②]

自竺道生多發“珍怪之言”，而義海大起波瀾。釋法瑶者蓋生公學説之敵人也。蒐輯佚文，法瑶與生公相異之點約有三：一佛性，二漸悟，三應無緣也。玆分别略述之。

唐初均正《大乘四論玄義》卷七言古今論佛性體相有本三家、末十家之異。本三家者，一爲道生法師，執當有爲佛性體。二爲曇無讖法師，執本有中道真如爲佛性體。[③] 三爲望法師義。其文曰：

> 三於生讖(原文作遠，今改)之間執云，得佛之理爲佛性，是望法師義也。

望法師乃瑶法師之誤。《水經注・穀水篇》言及洛陽望先寺，據《迦藍記》乃瑶光之誤，是其確证。又《涅槃經游意》説本有始有共三家：第一靈味寶亮[④]之説。第三爲開善義。而於其第二師曰：

> 次有障安瑶師云，衆生有成佛之道理，此理是常，故説此衆生爲正因佛性，此理附於衆生，故説爲本有也。

障安者應作新安。《晉書》六十四道子傳章安太守孫泰在《孫恩傳》中

---

① 梁《法華義記》一謂經無大小，例分序正流通三段，而詳言此經三段之“文句起盡”。隋慧遠《涅槃義記》稱“起盡”爲“終結”，亦言諸人多用三分。《勝鬘寶窟》上則稱科段爲明經分齊。

② 按法瑶爲《涅槃》《法華》分段，頗爲後人稱述。而《勝鬘寶窟》上云：“末代相承，多開章門。以其章門，示經起盡。”則或瑶之《勝鬘疏》亦有科分也。

③ 原文作曇此遠，但吉藏《大乘玄論》第三言河西道朗承曇無讖作《涅槃義疏》以中道爲佛性。所言恰與均正記載相合。故知曇此遠乃曇無讖之誤。

④ 原作高高。查照均正所説之末第三家，知爲寶亮之誤。又《大乘玄論》説佛性之第十家，爲和法師亮法師説與均正之末三家同，亦可引爲證。

作新安太守，可以推知障安即章安之訛，亦即新安也。查《涅槃集解》卷十八，解貧女人喻有云：

> 衆生有成佛之理，理由慈惻，爲女人也。成佛之理，於我未有用，譬貧也。

同卷又曰：

> 佛性之理，終爲心用，雖復暫爲煩惱所隱。
>
> 受教之徒，聞見佛性，方生信解，身中乃有此之勝理，生奇特想也。

又卷七引法瑤説理是常，如曰：

> 常理既顯，方知昔旨，旨在於常，譬在水下也。

法瑤以理爲正因佛性，此理是常，是本有是以理釋本體也。法瑤釋《涅槃》云，妙絶於有無之域，玄越於名數之分，① 則常理顯時，自超於萬惑之外，而理顯即是證體也。法瑤之後《涅槃》名師有僧宗者②亦暢談理爲佛性。《集解》引其言曰：

> 佛性是理，不斷此也。（卷十四）
>
> 性理不殊，正以隱顯爲異。（卷十九）
>
> 與理冥苻，是出世之法也。（卷四十五）
>
> 佛性之理，萬化之表，生死之外。（卷四十七）
>
> 性理是常，衆生以惑覆故。（卷五十四）

---

① 慧達《肇論疏》引此語，分字作表。且謂爲埵法師語。埵字乃瑤之誤。

② 曾受道於曇斌而斌曾問學於瑤。

非色者，理絶形色也。(卷五十五)

梁時靈根寺慧令僧正亦執理爲佛性。《四論玄義》説末十家之二曰：

第二靈根令正執望師義云，一切衆生本有得佛之理，爲正因體。即是因中得佛之理，理常也。故兩文爲證：一者《師子吼》品云，佛性者十二因緣名爲佛性。何以故？一切諸佛以此爲性。此明正因性而言諸佛以此爲性，故证知因中有得佛之理也。二者亦《師子吼》，菩薩問言若一切衆生已有佛性，何用修道？佛答佛與佛性雖無差别，而諸衆生悉未具足，此正自有性而無佛故。言未具足亦簡異木石等無性也。

《大乘玄論》三述談佛性有十一家。其第九家以得佛之理爲正因佛性，且曰此是零根(零字誤)僧正所用。可見法瑶可説從者甚多。[①] 宜可別於竺道生義外，卓然成家。按《玄論》又評理爲佛性曰：

此義最長，然闕無師資相傳。學問之體，要須依師承習。今問以得佛理爲正因佛性者，何經所明，承習是誰？其師既以心爲正因佛性，而弟子以得佛理爲正因佛性者，豈非背師自作推畫耶，故不可用也。

此文最可注意。蓋《周易》原有窮理盡性之説。晉代人士多據此而以理字指本體。佛教學人如支道林、竺道生等漸亦襲用。似至法瑶而其説大昌，用其義者不少，吉藏亦讚美其義最長，但初無佛經明文，可作根據也。此於中國哲學理論之發展，有甚深之關係，余擬别爲文，詳其原委，兹不贅述。

---

① 《集解》卷十八，引梁智秀亦有性理無二之言。

釋法瑶不但談佛性與竺道生不同，而其主張漸悟，則尤與生公學派立異。原夫頓漸之論出於三乘十地之討論。(詳拙著《竺道生與涅槃學》)而尤以十地之解釋爲尤要。支道林分見理與證體爲二，主理可以分。謂七地始得無生，是時已悟理，但至於十地，金剛心現，理全乃證體而作佛。故劉虬曰，支公之論無生，以七住爲道慧陰足，十住則群方與能。是謂悟可在七地，後世稱之爲小頓悟。竺道生合悟理與证體爲一，主理不可分。謂“理唯一極”，“窮理乃睹”。故必至十地，乃可言悟。後世因號爲大頓悟。法瑶蓋猶用支公舊説。慧達《肇論疏》稱僧肇師、支道林、道安、慧遠、“埵法師”執小頓悟。碩法師《三論游意義》謂“一肇師，二支道林師，三真安埵師，四邪通師，五理山遠師，六道安師”，爲小頓悟之六家。此中理山遠即廬山慧遠。邪通師不洋。埵師與《達疏》之瑶法師均瑶師之訛。而真安亦新安之誤也。《達疏》云：

> 三界諸結，七地初得無生，一時頓斷，爲菩薩見諦也。

此與碩法師所述小頓悟義相同。《涅槃集解》雖未廣鈔瑶師此説，[①]然吾人觀於宋孝武帝召法瑶入京，與生公弟子道猷同止新安寺，使頓漸二義，各有所宗。則法瑶師爲漸悟家，可以知矣。

竺道生曾撰《應有緣論》，而釋法瑶則主應無緣。慧達《肇論疏》云：

> 生法師云，感應有緣，或同生苦處，共於悲愍，或因愛欲，共於結縛，或因善法，還於開道，故有心而應也。埵法師盛説無緣。引盧舍那爲證，一切諸佛身同一盧舍那，但於迹中異，故彼此不同耳。

佛性義在釋體，漸悟義在明證體之由，而感應義則在説體用關係，

---

① 唯其卷十五引有瑶公十地三住處之説，可相發明。

佛之應化乃就用言。然用不離體，故如一切諸佛，同一盧舍那，但只是迹上有異，故有應之不同。如《肇論》所謂"言用則異，言寂則同"也。均正《四論玄義》六有云：

> 安肇二師與搖法師云，聖人無心而應。

慧達之埵法師、均正之搖法師同係法瑶之訛。其所謂無心而應，亦即應無緣。蓋凡人之知取相，故有知有心，相生即緣法，緣法非真，故聖人無知，而其應無心也。肇公《般若無知論》釋此最妙，兹不必詳也。均正謂瑶之旨與肇同，則其説大概可推知也。①

竺道生干禩之哲，而法瑶亦一代之秀。方其盛時，頗持其説與生公之學抗衡。其後南北朝隋唐之作者，嘗有稱述，許爲名家。惟閲時既久，著作亡佚，書卷所載，復多訛僞。所謂之望法師、傜、搖、埵或捶法師，及鄣安瑶，或真安瑶，均新安寺法瑶也。其名亦既湮没不彰，其學自更無人道及矣。

（原載《國學季刊》五卷四號，1932 年）

---

① 按《廣弘明集》載梁昭明太子《解法身義》，言至人不應，而衆生注仰蒙益，亦主應無緣説，可參看。

漢魏佛學的兩大系統

中國哲學會第一屆年會論文摘要

中國佛學和印度佛學不同，從一般説來，我們以漢代佛學爲“方仙道式”的佛學，六朝佛學是“玄學”。本論文的目的在研究漢末至晋代中過度時期的佛學之理論。在此時期中，可以説佛學有兩大系統：一爲“禪學”，一爲“般若”。禪學係根據印度的佛教的“禪法”之理論，附會於中國陰陽五行以及道家“養生”之説。而般若則用印度佛學之“法身説”，參以中國漢代以來對於老子之學説，就是認老子就是“道體”。前者由漢之安世高傳到吴的康僧會，後者由漢之支讖傳到吴的支謙，當時兩説都很流行，且互有關涉，但是到了晋代，因爲種種的原因，後者在學術界上佔較大的勢力。

（原載《哲學評論》第七卷第一期，1936 年）

關於肇論

中國哲學會第二屆年會論文摘要

東晉和南朝，哲學上問題極多，但其中心的理論，是體用觀念。僧肇以前，談虛無說空家數極多。佛學有所謂六家七宗，僧肇以爲他們或偏於由心說空，或偏於由物說空，或講本體，偏於無者多。都是將體用問題，未看的確。僧肇的主張，是即體即用，不貳不偏。他採取大乘理論，融合老莊玄談，而認識得極清楚，用極優美有力的文字寫出來，所以成爲中國理論之文中最有價值的一篇。

（原載《哲學評論》第七卷第二期，1936 年）

中國佛史零篇

一、三國時之佛學

漢代佛教與道術同氣。及至漢末牟子雖未入教門，而酷好浮屠之道，且以之與老子五千言相印證。於是佛學與玄學之合流乃濫觴於兹。三國時康僧會與支謙雖系出西域，而深染華化。譯經尚文雅(支謙譯《微密持經》之咒語，不用音譯，而以意譯)。遂常掇拾中華名辭與理論，羼入譯本。其學雖未全脱離漢代"佛道"之面目，然已下啓兩晋佛教玄學之風氣。三同時之佛學，蓋以爲中國佛史上之一大關鍵也。

漢末洛都佛教有二大系統，至三國時傳播於南方。一爲安世高之禪學，偏於小乘。其重要典籍爲《安般守意經》，《陰持入經》，安玄之《法鏡經》及康氏之《六度集經》等。安之弟子有嚴浮調，臨淮人也。此外有南陽韓林、潁川皮業及會稽陳慧，而生於交趾之康僧會，會從三人問學。現存藏經中有《陰持入經注》，其作者不明(標題爲陳慧，但序中自稱爲密)。但仍出於安世高之系統，而爲西晋前作品也(其所引經均漢魏人譯。惟所引《中心經》，據《開元録》等謂爲晋竺曇無蘭譯，惟竺氏譯經之記載，均少可信)。二爲支讖之般若。乃大乘學。其重要典籍爲《道行經》、《首楞嚴經》及支謙譯之《維摩》與《明度》等。支讖之弟子支亮，支亮之弟子支謙。世高與讖同在洛陽。僧會與謙同住建業。二系雖互相有關涉，但在學説及傳授上固甚爲分明也。牟子者處於南方，頗喜老子之玄致，與支謙一系之學説頗爲契合也。

安世高、康僧會之教主養生成神，支讖、支謙之學主神與道合。前

者與道教相近，上承漢代之佛教。後者爲玄學先導，兩晋以還所流行之佛學實上接二支也。

養生成神，安世高之學禪數最悉。禪之用在洞悉人之本原。數之要者，其一爲五蘊。蘊義本爲積聚。謂人本爲五蘊聚也。故唐玄奘譯爲“蘊”，東晋羅什嘗譯爲“衆”(《祐録》僧叡《大品經》序)。但溯自漢以後則譯爲“陰”(《翻譯名義集》五蘊條引《音義指歸》語，可參看)。安世高譯《陰持入經》云：“積爲陰貌”，仍得蘊之原義。但不知中土人士何以譯爲“陰”(按支謙譯《梵志阿颰經》云“五陰覆人令不見道”，譯者或原本此義)。陰原與蔭通。《玉篇》云：“幽無形，深難測謂之陰。”漢代以來，陰陽五行家盛倡元氣之説，謂五行之氣爲人之本原，而且恰可謂爲幽無形深難測。故漢魏佛徒必以之與五陰相牽合。支謙譯《佛開解梵志阿颰經》曰：

> 天地人物一仰四氣，一地，二水，三火，四風。人之身中，强者爲地，和淖爲水，温熱爲火，氣息爲風。生借用此，死則歸本。

康僧會《六度集經》卷八《察微王經》曰：

> 深睹人原始，自本無生。元氣强者爲地，軟者爲水，煖者爲火，動者爲風。四者和焉，識神生焉。上明能覺，止欲空心，還神本無，因誓曰：“覺不寤之疇。神依四立，大仁爲天，小仁爲人。衆穢雜行，爲蜎飛蚑行蠕動之類。由行受身，厥行萬端。識與元氣，微妙難覩。形而系髪，孰能獲把。然其釋故禀新，終始無穹矣。”王以靈元化無常體，輪轉五塗，綿綿不絶。

又《陰持入經注》解五陰種云：

> 師云：“五陰種身也”(師或即安世高)。滅此彼生，猶穀種朽於

下，栽受身於上(康僧會《安般序》云：“一朽於下，萬生乎上。”牟子云：“但身自朽爛耳。身譬五穀之根葉，魂神如五穀之種實”)。又猶元氣，春生夏長，秋萎冬枯。百穀草木喪於土上。元氣潛隱稟身於下。春氣之節。至卦之和，元氣悁躬於下，稟身於上。有識之靈及草木之栽，與元氣相含，升降廢興，終而復始，轉三界無有穹極，故曰種也。

身本乎無形之元氣，而神識亦微炒難睹。康僧會《安般經·序》云：

心之溢蕩(此指心之發動，即意也)，無微不浹。恍惚仿佛，出入無間，視之無形，聽之無聲。逆之無前，尋之無後，深微細妙，形無絲髮，梵釋僊聖所不能照明。默種於此，化生乎彼，非凡所睹，謂之陰也。

而《陰持入經注》有曰：

識神微炒，往來無診，陰往默至，出入無間，莫睹其形，故曰陰。

據此僧會所持入陰，實與佛義破我相違。而仍係承漢代佛教神明住壽之説。至若佛經之“無我”，則舊譯本作“非身”。如《陰持入經注》稱四法印爲非常、苦、空、仁身。而其釋非身曰：

身爲四大(地水火風)終各歸本，非己常實，謂之非身。

此則所謂身者形體，言人死形雖分散，而神靈不滅。神識身體雖均稟於元氣。惟形體粗質人死分散而復歸於元氣。神識微妙，則輪轉三界，周而復始也。

人身乃陰陽之精氣(阮籍《達莊論》語)。神識之昏明亦視元氣秉賦之多少(嵇康《明膽論》語)。此乃中華固有之學説。而天地自然自亦爲元氣所陶成。日月之運行，寒暑之推移，悉依於元氣之變化。如元氣失其序，則陰陽五行不調適。人身之氣不和，而疾病生。《大藏經》中有吴竺律炎共支越譯佛醫經，其大意即如此。總之人身之安泰，謂依内外元氣之調和也。

至若人心之病，則在爲内外情欲之所擾亂，爲五陰所蔽，致失其本有之清明。故康僧會《安般序》曰：

> 情有内外，眼、耳、鼻、口、身、心，謂之内矣。色、聲、香、味、細滑、邪念，謂之外也。經曰："諸海十二事"，謂内外六情之受邪行，猶海受流，餓夫夢飯，蓋無滿足也。

内外欲牽引而受邪行。欲邪行之不生，當治之於未發。如是而守意之説尚矣。《後漢記》謂佛教在"息意去欲。"《四十二章經》謂"佛言，慎無信汝意"。而漢魏間有《十四意經》《不行守意經》。《安般守意經》爲漢晋間最流行之經典。

漢魏佛經中"意"字，原當梵文二字，一指心意(謂末那也)，一謂憶念。所謂安般守意者，本即禪法十念之一。非謂守護心意也。言其爲守護心意，乃中國因譯文而生誤解。蓋中國意字本謂心之動而未形者。如《春秋繁露·循天之道篇》云："心之所之，謂意"。《天道施篇》"萬物動而不成者，意也。"而《安般守意經》曰："以未起便爲守意，若已起意便爲不守。"意者即《安般序》所謂"心之溢蕩"也。夫心神擾亂，當治之於動而未形之時。然心意之動極速(康僧會《安般序》曰，一日一夕十三憶意)，而難知(僧會比之如種子，因其未成形難知而爲行爲之根也)，守護極難。故《陰持入經注》云："意危難護，其妙難制。"治意之方，則在行安般禪法。

守意之説乃中國道家養生所常談。《春秋繁露·循天之道篇》本爲養

生家言(非董子所作)。其言曰:“意勞者神擾,神擾者氣少,氣少者難久矣。”又曰:“君子閑欲止惡以平意,平意以静神,静神以養氣。”道家養氣之方曰吐納。吐納者亦猶佛之安般也。現存《安般守意經》亦多雜少入道家言。如曰:“安爲清,般爲静,守爲無,意名爲,是清静無爲也。”漢末以來,安般禪法,疑與道家學説相得益彰,而盛行於世也。

道家養氣則以不死而仙,佛家行安般亦可以成神。蓋禪法之旨,在端心壹意,去惡除蔽。蔭蔽(五陰乃蔭蔽)既消,心識以澄,於是如明鏡精金。明鏡之普照,精金之煉器,均可從心所欲(上見《六度集經》卷七首段)。康僧會《安般序》曰:

> 得安般行者,厥心即明。舉眼所觀,無幽不覩。往無數劫,方來之事,人物所更,觀在諸刹,其中所有,世尊法化,弟子誦習,無遐不見,無聲不聞。恍惚仿佛,存亡自由,大彌八極,細貫毛釐,制天地,住壽命。猛神德,壞天兵,動三千,移諸刹。八不思議,非梵所測。神德無限,六行(謂六妙門也)之由也。

按佛法禪定,效果有二。首在致解脱,入涅槃。次爲得神通。漢魏禪家,蓋均著重神通,蓋亦受道家成仙説之影響也。

總之,神氣微妙,非凡所覩,與元氣相合,而有身形。釋故稟新,周而復始。人生之禍患,外因四大之不調,而生疾。内因心識之擾亂,而墮邪僻,邪僻之對治,在乎守意。意者心之動而未形者也。意正則神明,神明則無不照,無不能,而成佛矣。

神與道合,支讖主大乘學,其譯品漢魏所流行者,爲《道行般若》與《首楞嚴》等。安世高,康僧會文學在明心神昏亂之源,而加以修養。支讖、支謙之學則探人生之本真,使其反本。其常用之名辭,與重要之觀念,曰佛,曰法身,曰涅槃,曰真如,曰空。此與老莊玄學所有之名辭,如道,如虛無(或本無)者均指本體,因而互相牽引附合。《牟子理惑論》釋“佛”曰:

> 佛乃道德之元祖，神明之宗緒。佛之言覺也。恍惚變化，分身散體，或存或亡，能小能大，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在汙不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號爲佛也。

牟子又釋“道”曰：

> 道之言導也。導人致於無爲。牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，聽之無聲，四表爲大，綩綖其外，毫釐爲細，間關其内，故謂之道。

佛與道之關係，牟子雖未暢言，然於佛則曰恍惚，曰能小能大，於道則曰無形無聲，曰四表爲大，綩綖其外，毫釐爲細，間關其内。則“佛”之與“道”固無二致。特舉能則謂之爲佛，言所則號稱曰道。實則佛之能弘與道爲所弘，固亦不可相離。故牟子曰“佛乃道德之元祖也。”又牟子所謂無爲者，泥洹之意譯(按《牟子》第一章中首謂佛“泥洹而去”，繼謂凡人持戒“亦得無爲”，可证無爲即指泥洹)。人“致於無爲”(即謂入泥洹也)，謂之得道。而成佛者，即與“虛無恍惚”之道(語見《牟子》第四章)爲一體也。按漢邊韶《老子銘》有曰：“老子先天地而生”。(《道德經》曰“有物混成，先天地生”)又曰“老子離合於混沌之氣，與三光爲終始。”是《老子》與道亦一而非二。與牟子所言佛爲道德之元祖，旨趣相符也(上文所引《牟子》二段名詞多取之《老子》書中)。

牟子對於“佛”之解釋，亦見於支謙所譯之《大明度經》第一品。其文略曰：

> 善業(支謙主張譯經不用胡音，善業者乃須菩提也)言，如世尊教，樂説菩薩明度無極，欲行大道，當自此始。夫體道爲菩薩，是空虛也。斯道爲菩薩，亦空虛也。(中略)吾於斯道無見無得，其如

菩薩不可見，明度無極亦不可見。彼不可見，何有菩薩，當説明度無極。若如是説，菩薩意志不移不捨，不驚不怛，不以恐受，不疲不息，不恶不難，此微妙明度與之相應，而以發行，則是可謂隨教者也。

此文與漢支讖秦羅什所譯迥然不同，且顯係援用中國玄談之所謂道，以與般若波羅密相比附。玄學家謂道微妙虚無，此曰道亦空虚，亦猶牟子所謂無前無後之道也。玄學家謂至人憺怕無爲。此曰菩薩體道，是空虚也。與道相應，不移不捨，不驚不怛。亦猶《牟子》謂佛在汙不染，在禍無殃也。

魏末阮關宗《老子贊》曰：

陰陽不測，變化無倫，飄颻太素，歸虚反真。

又作《大人先生傳》有曰：

夫大人者，乃與造化同體，天地並生，逍遥浮世，與道俱成。變化(《牟子》佛恍惚變化)散聚(牟子分身散體)，不常其形(牟子能小能大)。天地制域於内，而浮明開達於外。

牟子所言，支謙所譯，與步兵之文，理趣同符。其間不必有若何直接襲取之關係。實則因老莊教行，諸人均染時代之風尚。故文若是之相似也(按《晋書・阮籍傳》謂大人先生指孫登。但此説不見《魏氏春秋》，恐不確。實則阮所謂大人先生即老子也。或本指老子，且以自勵也。)

邊韶《銘》云："老子先天地在。"(《道德經》"有物混成，先天地生"本指道)。牟子謂佛乃道德之元祖。而阮步兵所謂與道俱成，均同一意義(基督教合猶太之耶蘇，與希臘哲學之 Logos 爲一體，與此相類)。按支謙《大明度無極經》第一品原注有曰：

> 師云，菩薩心履踐大道，欲爲體道，心與(原作爲誤)道俱，無形故言空虛也。

原注疑爲謙所自撰(若然則師爲支亮)。此中謂體道者心與道俱，亦顯即與道俱成之意也。而所謂無形故空虛者，因道常無形，而心神亦非可覩也。

道爲虛無之本體，故亦名曰本無。“本無”一語，在魏晋玄談及佛學至爲重要。魏世何晏、王弼祖述老莊以天地萬物皆以無爲本(《晋書・王衍傳》)。晋裴頠《崇有論》始見“本無”之名辭。但在佛經中，則漢時已常用之。支讖《道行經》第十四品(支謙譯《明度經》十四品，秦竺念佛譯之第七品均同)名爲本無品。但此即當於羅什譯小品之第十五，則稱爲大如品。在宋譯《佛母般若》爲第十六，則稱曰真如品。梵文八千頌，此品名爲 Tathatā parivavta。蓋“本無”者，乃“真如”(或如)之古譯。而梵文之 Tashatā(義即如或真如)。在中文原無固有名辭與以相當。但真如指體，與老子之所謂道相同。而真如性空，道亦虛無，尤似極契合。因而號爲萬物末有，道體爲無(《安般經》有曰：“有者謂萬物，無者謂疑亦爲空也。”疑字似谿或豁之誤，此亦謂萬物爲末，虛無爲本)。又支讖所譯，常有佛亦本無(真如)之言。如本無品曰：

> 一切皆本無，亦復無本無，等無異。於真法中本無諸法，本無無過去當來現在。如來亦爾。是爲真本無。

是則支謙認一切皆本無，如來亦本無。故佛與道爲一，而本無與如來亦不二也。又自漢以來，道家如《淮南子》已言道即元氣，故神與道合者，亦即歸於元氣，所謂歸虛反真是也。按康僧會《法鏡經序》亦言神與道俱，而其所譯《察徹王經》並言人生自本無，歸乎本無(已見前引)。則因其採用元氣之説，而其立論因與支謙學系可相通也。

但僧會終主養神，故重禪法。支謙主明本，故重智慧(般若)。禪法

所以息意去欲。智慧乃能证體達本。自此以後，玄風漸暢。禪法漸替，而造成兩晋南朝之佛學風氣。吾人實可謂之爲僧會學説之衰微，而支謙學説之光大也。《大藏經》有《法律三味經》，《開元録》謂爲支謙所譯。其中言有所謂四諦本，弟子本，各佛本，如來本。而謂弟子本不解本無，如來本不離本無。可見支謙持重本體之學也。又言有如來禪與外道五通禪之別。其解外道禪曰：

> 外諸小道五通禪者，學貴無爲，不解至要。避世安己，持想守一。……存神道氣，養性求昇。惡消福盛，思至五通。壽命久長，名曰仙人。行極於此，不知泥洹。少後福盡，生死不絶。是爲外道五通禪定。

按漢代佛教養生除欲，以守一修定爲方法。以清净無爲住壽成道爲鵠目。與《太平經》教同爲黄老道術之支流。安世高、康僧會之學，雖亦探及人生原始，但重守意養氣，思得神通，其性質仍上承漢代之道術。及至大乘般若之學興，始於支讖，逮至支謙而頗盛。其説乃頗附合於五千言之玄理。此雖亦爲道家，但學問之士，如牟子之流，乃認在九十六種中，此道最尊。牟子鄙養氣辟谷而伏膺老子之經，以之與佛法並談。是亦已見漢代以來，舊佛道之將墜，而兩晋之新佛玄之將興。上引《法律三味經》自其所用之名辭言之(如“無爲”“避世”“守一”“存神道氣”“養性求昇”等等)，恐係譯人(支謙)，針對漢代之佛道而發也。

二、本末真俗與有無

魏晋玄學者，乃本體之學也。周秦諸子之談本體者，要以儒道二家爲大宗。老子以道爲萬物之母，無爲天地之根(根本也)。天地萬物與道之關係，蓋以有無詮釋。無爲母，而有爲子。無爲本，而有爲末(參看

《老子》五十二章王注)。本末之别，即後世所謂體用之辯(體用二字對用，見於《老子》三十八章王注)。魏正始中，何晏、王弼祖述老莊，其立論以天地萬物皆以無爲本(《晋書・王衍傳》)。及至晋世，玆風尤甚。士大夫競尚空無，凡立言藉於虚無，則謂之玄妙(裴頠《崇有論》語)。遂大唱“貴無之議”，而建“賤有之論”。本無末有實爲所謂玄學者之中心問題。學者既群趨有無之論，而中國思想遂顯然以本體論爲骨幹。至若佛教義學，則自漢末以來，已漸與道家(此指老莊玄理，而非謂道教方術)合流。般若諸經盛言本無，乃真如之古譯(支讖已用此語。讖雖在何王之前，然般若是否對於正始玄談有影響，現不能斷定)。而當時所謂本末者亦真俗二諦之異辭。真如爲真，爲本。萬物爲俗，爲末。則在根本理想上，佛家哲學已被引而與中國玄學相關合。《安般守意經》曰：“有者謂萬物，無者謂空。”釋道安曰：“無在萬化之前，空爲衆形之始。”本無一辭，疑即般若實相學之别名。於是“六家七宗，爰延十二”，其所立論樞紐，均不出本末有無之辯，而且亦均即真俗二諦之論也。六家者，均在談“無”説“空”。世傳于法開著《惑識二諦論》，道壹著《神二諦論》，僧温著《心無二諦論》，于道還著《緣會二諦論》。而依今觀之，本無，即色，固亦真俗本末之辨也。十二者均在辨空有。空爲真諦，有則俗諦。僧鏡所述之實相十二家，固亦均依二諦以釋有無問題也。

中國之言本體者，蓋未嘗離於人生也。所謂不離人生者，即言以人生之真之實證爲第一要義。實證人生者，即所謂返本。而歸真，復命，通玄，履道，體極，存神，等等均可謂爲返本之異名。佛教原爲解脱道。其與人生之關係尤切。大法東來以後，漢代信士主精靈之不滅，但因業報相尋，致落苦海。解脱之方，在息意去欲，識心達本，以歸無爲。歸無爲者，仍返其初服之意也。及至魏吴而神與道合之説興，蓋謂安則有危，得則有喪，會少而離多，樂往而哀來。三界皆苦，無可樂者。苦難相侵，由於欲滯。心滯於有，衆邪並至。有道之士，懼萬有之無常。知遷化者非我(郗超《奉法要》曰，神無常宅，遷化靡停，謂之非身。“無我”一義自漢以來，多作此解)。於是禪智雙運，由末達本(參看《祐録》

道安《道地經序》)。妙道漸積，損以至無。無物於物，故能齊於無。無智於智，故能運於智。因諸佛之玄鑒，還神明於本無(《祐録》支道林《大小品序》)。夫《般若經》中，已有佛即本無之説。歸乎本無，即言成佛。《老子經》曰，道法自然，無爲而無不爲。所謂成佛，亦即順乎自然。順乎自然，亦即歸真返本之意也。按漢代佛法之返本，在探心性之源。魏晋佛玄之返本，乃在辨本無末有之理。此中變遷之關鍵，係乎道術與玄學性質之不同。又按返本之説，即猶今日所謂之實現人生。故漢代已來，佛徒説色空者多，而主心空者極少(無我一義，亦取《老子》外其身之説解釋之)。觀乎六家中所謂心無，大受當代名人之攻難，可以知矣。

夫輕忽人事，逍遥至足，晋代名士與名僧之心胸本屬同氣。貴無賤有，返本歸真，則晋代佛學與玄學之根本，本無區别。由是而僧人行事之風格，研讀之書卷，所用之名辭，所採之理論，無往而不可與清談家一致。凡此諸端，史證甚多，須另詳之。

三、五朝本末之争

魏晋以來，學問之終的，在體道通玄。曰道、曰玄，均指本源。三玄佛法均探源反本之學。釋李之同異，異説之争辯，均繫於本末源流之觀念。黨釋者多斥李爲末，尊李者每以釋不得其本。而當時又常合玄佛爲道家，以别於周孔之名教。道訓與名教之同異，亦爲本末之别。因均是本末之争，故須僞造故事，以定其先後。道士曰，孔子曾學於老聃，而浮屠亦在其教化之列。佛家曰，老子聞道於竺乾古先生。古先生者，佛也(《弘明集·正证論》)。又曰，佛遣三弟子震旦教化。儒童菩薩彼稱孔丘，光净菩薩彼稱顔淵，摩訶迦葉彼稱老子(道安《二教論》引《清净法行經》，僧順《釋三破論》亦引之)。因是而自道教言，則老氏之教玄虚，而其人關授胡者乃僅形像之化(見劉勰《滅惑論》及僧順《釋三破論》。)自佛家言，則釋迦實達空玄無形之真境，而五千文只於導俗，神仙張陵更

爲下劣(《滅惑論》)。范泰及謝靈運皆稱六經典文本在濟俗爲政，必求性靈真奥，豈得不以佛經爲指南耶(《北山録》十引，參看謝氏《辨宗論》所謂“救物”與“得意”之别)。明僧紹作《正二教論》，謂釋迦所發乃“窮源之真唱”。周孔老莊乃“帝王之師”。又謂“經世之深，孔老之極”，“神功之正，佛教之弘”。又言“佛明其宗，老全其生。守生者蔽，明宗者通”。故孔老之教可以“資全生靈而數域中”。佛氏“超宗極覺，尋流討源”真能通玄履道，明乎天人之際矣。此明尊佛之窮源盡性，而僅許孔老之善權救物也。張融《門律》以爲“道也與佛。逗極無二。寂然不動，致本則同”。周難之，意謂般若法性，老子虚無，爲本一末殊，本末俱異耶。若謂本一，則佛老必有一爲本，一爲末。若謂本末俱異，則將有二本耶。是二教之先後，仍爲本末之争。而周氏之意老子之虚無，實不及佛法之即色非有。本固無二，致本者釋，而非李。是本末之辨，固仍即有無之分也。

又一本之説玄學佛法之所同信。魏晋以來，玄談佛法所求者道，道一而矣。劉勰之言曰：“至道宗極，理歸乎一。妙法真境，本固無二。”(《滅惑論》)蕭子良曰：“真俗之教，其教一耳。”(《與孔中丞書》)孔稚珪曰：“推之於至理，理至則歸一。置之於極宗，宗極不容二。”(《答蕭司徒書》)明山賓曰：“教有殊塗，理無二致。”(《答勅問神滅論》)：朱昭之曰：“苦甘之方雖二，而成體之性不二。”(《難夷夏論》)顔延之曰：“天之賦道，非差戎華。人之稟靈，豈限外内。”(《庭誥》，上均見《弘明集》)信佛之劉虬曰：“自極教應世，與俗而差。神道救物，稱感成異。玄圃以東，號曰太一。罽賓以西，字爲正覺。東國明殃慶於百年，西域辨體咎於三世。希無之與修空，其撥一也。”(《祐録・無量義經序》)道士孟景翼作《正一論》曰：“寶積云，佛以一音廣説法。老子云，聖人抱一以爲天下式。一之爲妙，空玄絶於有境。神化贍於無窮，爲萬物而無爲，處一數而無數，莫之能名，强號爲一。在佛曰實相，在道曰玄牝。道之大象，即佛之法身。”(見《南齊書・顧歡傳》)梁武帝《會三教詩》曰：“窮源無二聖。”(《廣弘明集》)沙門慧琳作有《均善論》，居士沈約作有《均聖

論》。蓋自玄風飈起，殊途同歸之説，即大盛。故向子期以儒道爲壹，應吉甫謂孔老可齊(謝靈運《辨宗論》語)。袁弘《後漢紀》之論，皇侃《論語》之疏均常合民教自然爲一。是非佛徒一方之言也。《梁書・徐勉傳》曰，勉以孔釋二教殊途同歸，撰《會林》五十卷。夫"心源本無二，學理自歸真"(《廣弘明集・智藏和武帝會三教詩》)，是謂同歸一本。但心之感受不同，見理深淺殊異。故救物之方，行化之迹，各有殊異。明其本者直探心性之源，循其迹者各設方便之術。前引《三破論》謂老明虚無，佛僅形像。孫綽《喻道論》謂周孔教極弊，佛教明其本。二者各尊其所信之道達心源之本，而鄙他教爲末。道士孟景翼謂佛之法身，即老之大象。宗炳《明佛論》言無爲而無不爲即法身無形普人一切，是均言本只有一，而二教均了達此本也。謝靈運作《辨宗論》謂佛主一極，孔言能至。合之而有頓悟之説。此則截短取長，合二者而明新義，説雖新奇，然其認兩教一體，固甚顯然也。

魏晋玄學以老莊爲宗。聖人本無，故般若談空，與二篇虚無之旨並行而亦視爲得本探源之學。周孔聖人雖亦體無。然名教乃帝王行化之術，遂常視爲支末。劉宋以後，儒學漸昌，上受朝廷之獎勵，而士大夫玄談所資，不僅瀨鄉，兼及洙泗。中國學人所研讀之材料雖不同，然其談儒術仍沿玄學之觀點，與王弼注《周易》何晏解《論語》固爲一系。梁世皇侃作《論語集解義疏》，其行文編制頗似當世佛經注疏。而其稱聖人無夢(見卷四)，則佛典本有其説。弋鈎之解(卷四)，見於慧遠之書(答何鎮南書)。論者謂其直"刻畫瞿曇，唐突洙泗"(黄侃《漢唐玄學論》)。又其引繆播曰："學末尚名者多，顧其實者寡。回則崇本棄末。"(卷三)而考顔回之所以崇本者，則謂其心"屢空"。而空者猶虚也，言聖人體寂而心恒虚無累(此承何晏之説，見卷六)。又解顔回"不違如愚"有曰"自形器以上名之爲無，聖人所體也。自形器以還，名之爲有，賢人體之"(卷一)。似乎皇疏之意，以爲顔子賢人，庶幾乎以無爲體，但心復爲未盡，故仍不超於形器之域也。總之此仍爲本末有無之辨，而以虚無爲本，則仍是玄學。故就此書觀之，則所討論之中心問題，釋孔之徒固亦同也。

五朝之所謂本末，略當後世之所謂體用。本末既爲當世所討論之中心問題。故他種之争論，往往牽涉及此。慧遠論沙門不致敬，謂求宗體極者不順化。“蓋幽宗曠邈，視聽之外，不變之體，超乎世表，故可抗體萬乘，高尚其事。”其論沙門袒服，亦就求宗不順化立論。鄭道子爲反對踞食與沙門書，有云：“夫聖人之訓，修本祛末，即心爲教。因事成用，未有反性違形而篤大化者也。”此均據本末體用之説也。至若《夷夏論》謂“聖道雖同，而法有左右”。“佛是破惡之方，道是興善之術”。則夷夏道本固同，而其異者方法之支末耳。

本末之分，内學外學所共許。而本之無二，又諸教之所共認。此無二之本，又其時人士之所共同模擬追求。模擬未必是，追求未必得。但五朝之學，無論玄佛，共以此爲骨幹。一切問題均繫於此。因此玄學佛教故爲同氣。其精神上可謂契合無間。故其時之佛玄合一，而士大夫之所以與義學僧人交遊亦爲玄理上之結合。此南朝佛教之特質，吾人所當注意者也。

四、竺道生在佛學上之地位

竺道生者，其四依菩薩歟。四依者此言法四依，依法不依人，依了義經不依不了義經，依義不依語，依智不依識。生公湛思入微，慧解敏鋭，深有得於般若之學。澈悟實相，以理爲宗。彼蓋確有見於理之有不可易者，故不執著於名相，不守滯於經文，直抒所見，雖多駭俗之論，而毅然不顧，此真有契於四依之真諦矣。慧琳《誄文》述生之言曰：

> 既而悟曰，象者理之所假，執象則迷理。教者化之所因，束教則愚化。是以徵名責實，惑於虚誕，求心應事，芒昧格言。

《高僧傳》亦云：

> 生既潛思日久，徹悟言外，乃喟然嘆曰："夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息；自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓丈，若忘筌取魚，始可與言道矣"。於是校閱真俗，研思因果，乃言善不受報，頓悟成佛。又著《二諦論》《佛性當有論》《法身無色論》《佛無净土論》《應有緣論》等，籠罩舊説，妙有淵旨。而守文之徒，多生歉嫉，與奪之聲，紛然競起。

生公在佛學上之地位，蓋與王輔嗣在玄學上之地位，頗有相似。漢代京焦易學，專談象數，黄老道家本重方術。輔嗣建言大道之冲虚無朕，因痛夫前人推致五行之彌巧，而失原愈甚(《易略例》曰，互體不足，遂及卦變。變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚)。於是主貞一，忘言象，體玄極，黜天道。而漢代儒風一變而爲玄學。其中關鍵，蓋在乎《周易略例·明象》一章。大象無形，大道無名，而盛闡得意忘象，得象忘言之説。竺道生蓋亦深會於般若之實相義，而徹悟言外。於是乃不恤守文之非難，掃除情見之封執。其所持"珍怪之辭"忘筌取魚，滅盡戲論。其於肅清佛徒依語滯文之紛紜，與王弼之菲薄象數家言，蓋相同也。

般若涅槃，經雖非一，理無二致(《涅槃》北本卷八，卷十四，均明言涅槃源出般若)。般若破斥執相。涅槃掃除四倒。般若之遮詮，即所以表涅槃之真際。明乎般若實相義者，始可與言涅槃佛性義。而中華人士則每不然。(1)《涅槃經》曰："我(涅槃真我)無我(般若空執)無有二相"(北本卷八)。而中華人士或執般若之空，以疑涅槃之有(如僧嵩等疑佛性義者)。或持神靈不滅以與佛性之説相較(如梁武帝)。(2)般若盡除封惑，用顯實相，法身。法身絶形色，離合散，美惡斯外，罪福並捨。於是，生公乃唱言，法身無色，佛無净土，善不受報。而當時人士，與奪之聲，乃紛然競起。(3)涅槃佛性直指含生之真性(即本性、心性)。闡提是含生之類，何得獨無佛性。言闡提無佛性，則理有所必不然，而當時舊學因乏經证，以爲邪説，而生公乃被擯矣。

生公之學，光得般若之薰陶，後與涅槃相印契。般若主掃相顯體。涅槃乃本性之學。夫體既無相，則常理原不可分，而悟體之慧，豈能謂有階差。性既本有，則見性原發自我，而自證本原，又豈能與漸進之信修無别。以有階差而外鑠之悟，符彼本有不分之理，據情則有不然。是則見性成佛必須頓得自悟，亦理之不可易者矣。而小頓悟家如支道林等，一方知理之妙一，而一方又言悟之可有漸進。是不知大悟以還。皆爲信修。而證體之悟，必爲極慧也。按王輔嗣袖領玄宗，開一時之風氣。而竺道生孤明獨發，非議者多。其學雖爲有識所賞，而未得普遍之接受。則在學術地位上，二人對於舊學掃除之功，或可相比。而其影響所及實不相類。但生公没後，微言未絶。至於有唐，頓悟見性之説大行，造成數百年之學風。溯其源頭，固出於竺道生也（按菩薩達磨之學，亦融合般若無相與涅槃本性二義，與生公同，説見下）。

生公没後，門下道猷、法瑗謂能繼其學。寶林、法寶亦主生義。此外宋齊間名僧少有祖述。惟南陽劉虬深稱美頓悟之義（見其《無量義經序》）。虬有子之遴。之遴師後梁僧正法京（《續傳習禪篇》有傳）。《廣弘明集》載其《吊京法師亡二書》有曰：

> 頓悟雖出自生公，弘宣後代，微言不絶，實賴夫子。

按之遴自言從京五十餘年。則其父與京當爲故交。虬之主頓，恐亦得之於京也。京乃禪師，駐錫江陵。其弟子智遠、慧暠（《續傳》俱有傳）並於陳隋之際游建業、荆州。京恐係般若學者（劉書比之於什肇融恒林安生遠），而行定業。暠係出攝山三論宗（乃茅山明法師弟子），陶練中觀禪法（語出《續傳》，按江南重義學，輕禪法，惟攝山一脈定慧並重），而愣伽禪師法冲會從暠學（《法冲傳》）。頓悟之義與禪宗人發生關係，據史所記，於此微見其端焉。

五、竺道生頓悟義

生公説法以涅槃爲基礎，以般若爲骨幹。般若主掃相，謂相不可得；生公稱得意，得意則象忘。掃相所以顯體，忘相乃所以表性，言象紛紜體性不二，“萬法雖異，一如是同”（生公《法華疏》）。真如法性妙一無相，於宇宙曰實相，於佛曰法身，於衆生曰佛性。實相也，法身也，佛性也，等真不二，絶言超象。“三界受生，蓋爲惑果”（《名僧傳鈔》載生公語）。由諸惑妄，乃生横計。於是沈溺於驕慢，“横計於我，自以爲善知”《涅槃集解》十九引生公語）；沈溺於生死，而自居横造（《法華疏》云：“生死横造”）；沈溺於希求，或受人天而横計之爲福（《集解》九所引，此乃善不受報義）。如來大聖以大悲心深憫衆生沈溺惑海，於是以言説爲方便，而教人不著；以化誘爲善權，而令人自悟。知教化爲善權，故净土報應之説皆接引之言（此佛無净土及善不受報義）；知言語乃方便，則實相超象之意益顯。衆生若能了實相之自然諸法之本分（《維摩注》引生云法性者法之本分也）。悟經教“言雖萬殊而意在表一”（《法華疏》），於是“返迷歸極，歸極得本”（《集解》卷一），得本即曰般涅槃，涅槃即返於實相，成就法身即見性成佛，竺道生曰：“一切衆生莫不是佛，亦皆泥洹”（《法華疏》）。掃除封執，即顯實相，返迷澈悟，即入涅槃。

佛性之義，《涅槃經》反覆譬解，不厭求詳（詳解乃懼人之誤認佛性而轉墮八封惑也）。生公陳義，要言有三：一曰理，一曰自然（或曰法），一曰本有。《涅槃集解》卷一引生公曰：“真理自然”，生注《維摩》曰：“理既不從我爲空”（此句下文提出“有佛性我”義），《法華注》曰：“窮理乃覩”（窮理見法身之全也，覩者頓悟也），皆所以狀佛性也，此開後來以理爲佛性之説，而於中國學術有大關係。《集解》五十四引生公曰：“夫體法者，冥合自然，一切諸佛莫不皆然，所以法爲佛也。”又曰：“作有故起滅，得本自然無起滅矣。”（此言佛性常住）然則諸法實相超乎虚妄

(偏見)，湛然常真(《集解》同卷引生曰："不偏見乃佛性體，不偏則無不真)，故曰自然。自然者，无妄而如如也。"因又曰法，法者，無非法也(佛即法，故實相曰法身)。无妄則去惑，無非法則無相(亦生公語)。蓋生公深有得於《般若經》掃相之義，而處處確然於象外以體會宇宙之真，故其學稱爲"象外之談"也。又宇宙真理，事本在我，不須遠求，生公解佛性八德(《集解》五十一)有曰："善性者，理妙爲善，反本爲性也"。又曰"涅槃惑滅，得本稱性"蓋佛性本有，反本而得，然則見性成佛(是曰頓悟)者，即本性(或本心)之自然顯發也，涅槃之學，由生公視之，蓋真本性之學矣(佛性爲人生之本性，故闡提自亦有性，並能成佛)。

綜上所言，大義有二：一般若無相義，一涅槃佛性本有義。無相無差別而體不可分，本有非外鑠，故見性必自我，合此二義而生公説頓悟。蓋真如實相，無二無別，非見其全不能言悟(故悟須頓，而小頓悟家謂七住頓悟乃非是)。佛性本有，非言教所得，故言教雖可接麤(漸教只可接引)，而證真則在於我(故悟須自悟)。生公專論頓悟之文已不存，惟《涅槃集解》卷一載其《泥洹經序》，其開宗明義已具見其頓悟説之要旨，文曰：

> 夫真理自然，悟亦冥符。真則無差，悟豈容易(故悟須頓)。不易之體，爲湛然常照。但從迷乖之，事未在我耳(故悟係自悟)。

慧達《肇論疏》引生公之言曰：

> 而頓悟者兩解不同，第一竺道生法師大頓悟(第二爲支道林等小頓悟)。云：夫稱頓者，明理不可分，悟語極照。以不二之悟符不分之理，理智恚(此字不明)釋，謂之頓悟(故悟須頓)。見解名悟。聞解名信(故悟者自悟，返本之謂悟，此説本出於佛法信解脱與見到之别，其詳尤常見於毗曇。生公或於毗曇大師僧伽提婆早得此義)。信解非真，悟發信謝。理數自然，如菓熟自零。悟不自生，必

> 籍信漸。用信僞(僞字疑是伏字)惑。悟以斷結。悟境停照，信成萬品，故十地四果，蓋是聖人提理令(原作今)近，使夫(疑是行字)者自强不息(原作見，此下原文更多訛誤略之)。

蓋真自然，無爲無造，佛性平等(此亦慧達引生公語)湛然常照，無爲則無有僞妄，常照則不可宰割。尋夫本性无妄，而凡夫因無明而起乖異；真理無差，而凡夫斷鶴續鳧以求通達；是皆迷之爲患也。除迷去妄，唯賴智慧，而真智既發，則如菓就自零，是以不二之悟，符彼不分之理，豁然貫通，渙然冰釋，是謂頓語，然悟不自生，自籍信漸。悟者以種智(自有)冥符真性，真性無分故悟無階級。信者修行(故稱信修)聞教而生解，非真心自然之發露，故非真悟。故道生言及工夫有頓有漸，頓與真悟(極慧大悟)，漸者教與信修(教可漸，修可漸，而悟必頓)生公《法華注》云：

> 此經(法華)以大乘爲宗。大乘者，謂平等大慧。始於一善，終於極慧是也。平等者，謂理無異趣，同歸一極也。大慧者就終爲稱耳。若統論始末者，一毫之善皆是也。

此終成之大慧(極慧)乃指頓悟，而一毫之善則爲漸修。此文言法華歸一之旨，固未廢漸教也(又同注曰“將説法華，故先導其情，説無量義。其既滯迹日久，忽聞無三，頓乖昔好，昔好若乖，則望岸而返，望岸而返，則大道廢也，故須漸也”此言教須漸)。又其《維摩注》云：

> 一念不知者，始乎大悟時也。以向諸行，終得此事，故以名焉。以直心爲行初，義極一念知一切法，不亦是得佛之處乎。

一念無不知者(什公《維摩注》言大乘唯一念豁然大悟具一切智)。是即大悟而得佛，乃能終得此事。至若諸行，則由聞生解，有初終後，此文明

漸修亦不可廢也(又同注云，理不可頓階，必要麤以至精，損之又損，以至於無損，云云，亦言有漸修)。

古之持頓悟者，皆未言全廢漸教漸修也，支道林、釋道安、竺道生、謝靈運所言均同。蓋登極峰者必先平地，千里之行，始於足下。當其未造極峰未達千里之前，雖不能謂爲已至，然前此行程均不可廢。但行雖有漸，而至則頓達，已造極峰，則豁然開朗，而修行言教之漸階，皆是引人入勝之方便法門，故生公曰十地四果皆聖人提理令近，使人能自强不息。蓋真悟符不分之理，故頓而無漸，而十地四果之各階以至六波羅密三十七道品之衆行，皆近於理而未至，故非真悟。劉虬《無量義經序》云：

生公曰：道品可以泥洹，非羅漢之名。六度可以至佛，非樹王之謂。斬木之喻，木存故尺寸可漸。無生之證，生盡故其照必頓。

實相無生，盡生則無生頓顯。盡者言得其全也。無生實相，不可分割，無絲毫之僞妄，故證無生亦必得無生之全，而必須頓悟，然則頓悟者，盡乎無生也。而且斬木之喻木盡則無生，則無生固未嘗離於生，竺道生曰："大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。"又曰："不易之體，湛然常照，但從迷乖之，事未在我耳。"然則實相，法身，涅槃，佛性，原不捨生死，事本在我(事在我者，謂佛性本有也)。但從迷乖之耳。吾人若籍信修以進於道(進者盡也)，則是真理自發自顯，如瓜熟蒂落，豁然大悟，故生公曰："見解名悟，聞解名信。"聞解由人(由教而信)，而見性成佛，則事確在我也(注重真理之自然顯發，乃生公頓説之特點。而其説固源出於佛性在我義也)。事既在我，則十地四果，都爲方便；二乘三乘，俱是權教；十地以還，均爲大夢。生公《法華注》云：

得無生法忍，實悟之徒，豈須言哉。(中略)夫未見理時，必須言津。既見乎理，何用言爲。其猶筌蹄以求魚菟，魚菟既獲，筌蹄

何施。（下略）

然則得無生法忍超乎言象，支公等謂七住可得無生者，是不知佛之方便説法，而以指爲月，得筌忘魚也。世稱生公之學爲象外之談，亦因此也。

生公駁小頓悟家之言，已不詳。然現存書中，則亦常見其辨三乘十地之説，如《法華疏》曰：

> 譬如三千，乖理爲惑，惑必萬殊。反而悟理，理必無二。如來道一，物乖爲三。三出物情，理則常一。如雲雨是一，而藥木萬殊。萬殊在乎藥木，豈雲雨然乎。

此言乘可有三，而理唯一極（謝康樂言理歸一極，義本取之生公）。

故疏又有曰：

> 佛爲一極，表一而出也。理苟有三，聖亦可爲三而出。但理中無三，惟妙一而已。

夫理既爲一，則涉求之始，可以有三因，而終成則悟理自無有二。故慧達《肇論疏》曰：

> 唯竺道生執大頓悟，云無量（應是果字）三乘，有因三乘。

夫權智入道之途可殊，故因可有三。妙極之果，則僅是一，所謂理不可分也。理既是一非三，則須悟一，悟一則萬滯同盡也。此乃據三乘而言。又道生持十地之後乃有大悟。吉藏《二諦義》引其言曰：

> 果報是變謝之場，生死是大夢之境。從生死至金剛心，皆是夢。金剛後心，豁然大悟，無復所見也。

豁然大悟，即是頓悟，在十地以前無有真悟。七地自不能見無生。故唐均正《四論玄義》曰：

> 故經云，初地不知二地境界，乃至第十地不知(原作至)如來舉足下足也。亦是大頓悟家云，至第十地始見無生。小頓悟家云，至七地始見無生也。

《涅槃集解》卷五十四引道生之言曰：

> 十住幾見，彷佛其終也，始既無際，窮理乃覩也。

窮理乃覩，生公之頓悟也(七住未窮理，依生公意自非真覩)。

總之，竺道生實能善會羅什曇無讖所傳之學。道生生於般若風行之世，後復得什公之親傳，故其於《泥洹》《涅槃》先後譯出，能以般若之理融合其説，使真空妙有契合無間。劉宋以後之談涅槃者，皆未知般若，因多墮於有邊(如謂佛性是神明者皆是也)，而離於中道。而生公頓悟，更能理會大乘空有二經之精義。般若宣説無相，理不可分，故極慧冥符，胡能有漸。而涅槃直指心性，不易之理，事本在我。故“見解名悟”，是真理之自然頓發，與聞解者不同。是其與後日禪宗談心性立頓悟者，不得不以生公爲始祖矣。《高僧傳》曰：“生公籠罩舊説，妙有淵旨。”而實則其發明“新論”，更爲中華學術開數百年之風氣也。

六、謝靈運述道生頓悟義

據上所言，道生因理不可分，故立頓説。又因見解之事在我，而言信非是悟。般若無相義，經生公之精思，與涅槃心性之理契合，而成爲一有名之學説。謝康樂與道生交誼若何，今不可知。但於頓義，則甚爲

伏膺。《辨宗論》即述生之言。謝曾謂孟顗曰："得道膺需慧業。丈人生天，當在靈運前，成佛必在靈運後。"此所謂慧業想亦頓照之意也。兹略叙《辯宗論》及問答之要旨如下：

謝氏自信其頓悟義乃折中孔釋二家。《辯宗論》曰：

> 同遊諸道人並業心神道，求解言外。余枕疾務寡，頗多暇日，聊申由來之意，庶定求宗之悟（故論名辯宗，宗者宗極也）。釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，方應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顔殆庶，體無（王弼云，"聖人體無"，係指孔子，參看皇侃疏不違如愚句）鑒周，理歸一極（一極一語首見於王弼《論語注》，看皇侃疏一以貫之句下。生公嘗用此語。此處謝蓋採生公之意）。有新論道士以爲"寂鑒微妙，不容階級（蓋因理不可分，而歸一極）。積學無限，何爲自絶。（積學非無限，故能至而不自絶）"今去釋氏之漸悟而取其能至，去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔釋矣。余謂二談救物之言（謝答勖云："華人易於見理，難於受教，故閉其累學，開其一極。夷人易於受教，難於見理，故閉其頓了，而開其漸悟"云云。孔釋二談均隨方救物）。道家之唱（新論道士之説）得意之説。敢以折中自許。竊謂新論爲然。聊答下意，遲有所悟。

據此，道生之新論，有"寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何爲自絶"數語，而謝氏以其言爲然，并兼取孔釋之説，而以折中自許。然謝雖折中孔釋，而其頓説，源有道生，故其《答驎維問》有曰："唯佛究盡實相之崇高，今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也。"其答維問有曰："階級教愚之談，一悟得意之論。"此所謂實相崇高，亦即其所謂累盡之"無"。夫累盡之後，"無"乃可得，故悟在"有"表。有表者即生公之象外。此所謂階級教愚之談。即謂理不可分，而無差異，故一悟乃得意之論。而悟在有表，象外無相，故須"一悟萬滯同盡"。此全承生公意立説

也。而漸教者，謂除累之學行，累未盡去，則仍迷蒙，既未出迷，何能達有表之無耶？故曰："今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也。"

由此言之，方其除累，僅謂之學，累盡至無，乃可言語。學者漸、爲假、爲暫、爲權、爲受教。悟者，又名照，乃頓(萬滯同盡)，爲真、爲常、爲智、爲照、爲見理。慧驎問真假二知何異。謝氏答曰：

假知者，累伏，理暫爲用。用暫在理，不恒其知。真知者，照寂，故理常爲用。用常在理、故永爲真知。

驎又問理實在心，累亦在心而不自除，將何以除之乎。謝答之曰：

累起因心，心觸成累。累恒觸者心日昏，教爲用者，心日伏。伏累彌久，至於滅累。然滅之時，在累伏之後也。

但伏累滅累，實不相同。故曰：

伏累滅累，貌同實異，不可不察。滅累之體，物我同忘，有無一觀(按小頓悟家因七住並觀有無，而言七住頓悟，此主大頓悟成佛乃並觀)。伏累之狀，他己異情，空實殊見。殊空實，異己他者入於滯矣。一無有，同我物者，出於照也。

伏累者有所滯，故非真悟。真悟者得其全，物我雙忘，有無並觀，故一悟萬滯同盡矣。

漸學既爲假，然則將不可廢乎，抑亦其用乎？謝氏謂漸不可廢，且有其用。其答僧維曰：

由教而信，則有日進之功。非漸所明，則無入照之分。

但漸之爲用，非以有祛有(凡夫滯於有，自不能有祛其惑)。而乃以無伏有。衆生皆封於有，故須用無治之，有之病須憑無之藥也。其答綱曰：

> 夫憑無以伏有，伏久則有忘。伏時不能知，知則不復辨，是以坐忘日損之談近出老莊，數緣而滅(擇滅無爲)經有舊説。如此豈累之自去，實無之所濟。

無者，宗極之謂。凡人未至宗極，而可由教示之宗極以發信心。行者乃行坐忘數滅之工夫，以近此宗極。方此之時，是曰“向宗”。然“向宗”者未至，既得既至，乃可謂真悟。

宗極者，不分無二(謝曰宗極微妙)，超乎象外，在於有表。於宇宙稱之曰實相，而非迷蒙滯有者所知。於衆生號之曰佛性，而非漸教之所能達(謝答琳曰，物有佛性，其道有歸，所疑者漸教)。宇宙衆生之實體，蓋唯源於此妙一之宗極耳，亦以此故又名爲一極。生公《法華疏》曰：“三乘是方便，佛爲一極”，蓋三乘者，方便亦筌蹄耳。佛爲一極，則忘象之言(一極象外)而爲得意之説也。宗極妙一，與此宗極莫符之悟，自無有二。故劉虯曰：“忘象得意，頓義爲長”也。又謝侯答勖曰：“孔老二教，權實雖同，而用各異。昔向子期以儒道爲壹。應吉甫謂孔老可齊，皆欲窺宗，而况真實者乎。”此認孔釋所體無異，但於用有殊(因隨民情而立教故)。而道一而矣。向應二子之齊孔老，實“窺宗”之言。在南朝玄風盛時，佛道儒諸家，類認其宗極(亦曰本，亦曰體)相同，而高下不過在能證此宗極與否(因體一故，南朝常有齊三教之言)。《辨宗論》者，明示吾人以各教之宗極是一(如三乘只有一極)，而其所辨者則只在“定求宗之悟”也(即頓漸之辨)。按謝侯頓悟之義，源於生公理不可分義，而其特點，則在折中孔釋之言，言極新穎。梁釋智藏和武帝《會三教詩》云：“安知悟云漸，究極本同倫”(此亦由一極義齊三教)。北齊顔之推《家訓·歸心篇》有曰：“内外兩教，本爲一體，漸極爲異，深淺不同。”(此雖引謝之言而稍誤會其旨。蓋一極之體，依謝意固内外教所同

也)漸極者，指漸學與一極，均引謝氏之言也。

總而言之，生公頓悟大義有二：(1)宗極妙一，理超象外，符理證體，自不容階級。支道林等謂悟理在七住，是自支離之談。(2)佛性本有，見性成佛，即反本之謂。衆生禀此本以生，故闡提有性，返本者，真性之自發自顯，故悟者自悟。因悟者乃自悟，故與聞教而信修者不同。謝靈運分辨頓悟與信修，多由生公之第一義而談，而於第二義無多發揮(謝曰心本無累，又曰物有佛性，其道有歸，均已隱藏有此義，但其辨頓漸則少就此發揮)。謝答王弘問難中言及頓悟與信修之别，謂漸修者知假，亦可謂不知。王弘以其書送竺道生。而生公乃答曰：

> 以爲苟若不知，焉能有信。然則由教而信，非不知也(此駁謝氏信修乃不知之説)。但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無功於日進。未是我知，何由有分於入照。豈不以見理於外，非復全昧，知不自中，未爲能照耶？

知若自中則豁然貫通，見性成佛(見解名悟)。由教而信，則理在我表，必不能見性(聞解名信)。頓悟漸修之分，生公以爲應如此説。竺道生於讀謝論之後，而特補充此一義，可見其認康樂所言，尚未圓到，而"反本爲性"之義，則自認其非常重要也。

七、北朝東方佛法與經學

釋教東被，至晋而學理始稱盛。初有法護，末有羅什，佛學中心，本在關西。但姚秦敗滅，禍亂繼起。太武毁法，始於長安。雍秦經教，掃地盡矣。乃文成以後，三寶再興。康僧神清《北山録》曰，"南都尚華，北魏風淳"。蓋北方重修行，與南方之重玄談者異其趣。然就北朝論之，則關西佛法，更爲樸質。自關以東，則義學較盛。孝文以後之洛，孝静

以後之鄴，均爲義解名僧輻輳之所。《續僧傳》曰，“鄴都構席相距二百有餘，聽者常過一萬”。東方之淫於學，可以知矣。

東方義學之光大不但由於名僧之輩出，帝王之提倡，而亦由於其與南方之交道。彭城本爲南北交通之樞紐，亦且爲北方義學之淵泉。羅什弟子多避地淮北。道憑、僧嵩並在徐州。其後有僧淵、慧静、道登、慧紀、曇度。凡此諸人，均與南方通聲氣。宣武之世，洛都朝臣之善佛義者，據各種史籍所載，有崔光、王肅、王翊、孟仲暉、馮亮、裴植、裴粲、徐紇數人而已。然除孟以外，諸人均係出江南而北徙者也。及至魏齊之際，士大夫爲學頗重談論，與南方之風從同。孝静帝召名僧於顯德殿講説佛理。杜弼、楊愔、邢邵、魏收並侍法筵。杜弼昇師子座，當衆敷演。昭玄都僧達及僧道順並緇林之英，問難鋒至，往復數十番，莫有能屈。弼耽好玄理，嘗與孝静帝談佛性法性。又在齊文宣時與邢邵扈從東山，共論名理，辯神形之生滅。孝静帝讀《莊子》，弼注《莊子》、《周易》並註《老子》，且表上之。孝静帝詔答有曰：“卿息棲儒門，馳騁玄肆，既啓專家之學，且暢釋老之言。”蓋其時北朝君臣已略具江南之格調矣。《續高僧傳》叙魏末佛教有云，“山東江表乃稱學海(《菩提流支傳》)”，蓋不但山東義學之盛，有似江表，而二地學風至南北朝末葉，已漸相同，因此而可並稱也。

但概括論之，南北二朝究有不同。南朝之學，玄理佛理實相合流。北朝之學經學佛學似爲俱起。合流者，交互影響，相得益彰。俱起者，則同因學術之發述，儒釋之學各自興盛，因而互有關涉。蓋魏自道武帝以後，即重經學。至孝文帝益崇儒術。於是北方經學，崇尚與南方不同(參看《北史·儒林傳序》)。而且亦較江左爲盛(參趙甌北《二十二史·札記》卷十五北朝經學條)。至宣武時，天下承平，學業大盛。如燕齊趙魏之間，横經著録不可勝數(迨及隋初，齊魯趙魏儒學負笈者尤多。語均見北史儒林傳序)。儒風極盛之區，亦即佛教義學流行之域。此必因北朝文治此而大興，儒經佛義同時在山東並盛，而非由乎二者互有影響而俱光大也。但北朝經術即與佛義俱弘，因而儒師乃不免與僧徒發生學問

上之因緣。最初知名者高允，頗信佛法。劉獻之注《涅槃經》(《魏書·本傳》)。孫惠蔚正始中侍講禁中，夜論佛經，有愜帝旨。詔使加“法師”之號。盧果裕在鄴寓托僧寺，聽講不已。李同軌兼讀釋氏又好醫術。在洛平等寺與僧徒論難住復可觀(上均見《北史·儒林傳》)。崔暹頗好佛經(令沙門明藏著《佛性論》)。而儒者權會館於其家(《北史·本傳》及《儒林傳·會傳》)。名僧曇遷乃會之甥，受其舅之《周易》，長於卜筮。曾言“《周易》辨陰陽，仍儒學之本”。杜弼好名理，知佛義，而亦通經術(見本傳)。釋道寵俗姓張，名賓。釋僧范，俗姓李，名洪范。原俱遊學於大儒熊安生之門(“熊”《續僧傳》原作“雄”。按《北史·熊安生傳》云，“安生將通名，見徐之才和士開。以徐諱雄，其父名。和諱安，亦父名。乃自稱觸觸生”，云云。則熊雄二字同音相諱，而《續傳》之雄安生即熊安生也)。時人語曰：“相州李洪范解徹深義。鄴下張賓生領悟無遺。”二人後並背儒入釋，均爲地論大師。

《續高僧傳》曰：“僧范旋趾鄴都，可謂當時明匠。遂使崔覲注《易》諮之取長(崔瑾受《易》於徐遵明，見《北史·儒林傳序》，覲即瑾也)。宋景造曆，求而捨短(宋景即《北史·藝術傳》之宋景業，造天保曆)”。則似范出家以後，乃講儒術也。《傳》又曰，大儒徐遵明、李寶頂等(李鉉字寶鼎，乃遵明弟子)一見信於言前，授以菩薩戒法。按熊安生受禮經於李鉉，鉉則傳遵明之業。如范爲安生弟子，則徐李受戒之説，恐不可信。然道寵、僧范甚通經術，則當係實情，並非誣罔也。此外兗州沙門曇衍，定州沙門靈裕亦並早修儒書，後乃出家。而大師慧光門下稱有十哲，儒生馮兗亦入此數(定興北齊石柱頌與曇遵同學居士馮昆，字叔平，當即兗。曇遵本慧光弟子)。兗本冀人，通解經史，被貢入臺，往候光師，因而篤信(慧光本爲律學元匠。僧范、馮兗均爲儒生，從之出家。而當時儒之三體，釋之戒律，俱盛行於世。疑此中亦有關係。但證據缺乏，未敢臆脱也)。上均見《續傳》。魏齊之際，儒佛二家常生關係，亦可謂至顯著之現象也。

北朝經學本雜讖緯，而元魏僧人亦頗知術數。最初姚秦之鳩摩羅什、

凉州之曇無讖均亦以方術知名，釋道安妙善七曜，謂曾注素女之經(見《續僧道辨傳》)。魏世殷紹自言以姚秦之世受九章要術於遊遁大儒成公興(即寇謙之之師，見《釋老志》)。後又問術數於陽翟九崖岩沙門釋曇影(或即羅什弟子)，及道人法穆。約在文成之世有沙門曇靖出《提謂經》，揉雜陰陽五行五方五常五臟十二月與五戒等(參看法琳《辨正論》一及《房録》九)。又李修學醫術於沙門僧坦，略盡其術。崔彧在青州逢隱逸沙門教以《素問》九卷，及甲乙，遂善醫術(醫術本爲陰陽之學)。僧氏識星分，案天占，以言災異。沙門靈遠有道術，預言成敗。綦母懷文有道術，遇一胡沙門及一蠕蠕客，客有異算術(上均見《北史·藝術傳》。又胡沙門即勤那漫提，見《續僧傳》。此外有檀特師善法術。而精術數之陸法和自來江南則行迹本類一沙門)。胡太后曾使沙門惠憐咒水療百姓病。清河王懌上表諫，謂爲張角之法(見《魏書》二十二)。釋僧范原業儒，亦精七曜九章天文筮術。崔覲注《易》，宋景業造曆，均有所諮稟(已見前引)。而元魏之世，多有奸人假名佛法，兼用方術以謀叛亂(散見《魏書》本紀)。《續高僧傳·超達傳》曰："魏氏之王天下也，每疑沙門爲賊。"又曰："魏帝(不知是何帝)禁圖讖尤急，所在搜訪。有人誣達有之。"據此則沙門當嘗藏圖讖善術數也。及至北周甚重經術，而陰陽術數之學亦流行。蕭吉博學多通，尤精陰陽數術。闍那崛多譯經會爲筆受。而《五明論》(一聲明，二醫方明，三工巧明，四咒術明，五符印明)婆羅門天文亦在關中譯出。又周僧衛元嵩善術數，能預言。原奉釋教，後乃破僧。並著《元包》，幽贊易學。則亦以一身而兼習釋教及圖讖之學也。由此言之，陰陽讖緯爲北朝經師以及沙門釋子之所嘗同習。則二者之所以常生關係，其故應亦在乎此也。

總之，中國溯自漢興以來，學以儒家爲大宗，文化依中原爲主幹。而其所謂外來之瞿曇教化，方且附庸圖讖陰陽之説，以争得地位於"道術"之林。漢末以後，世風漸變。孔教衰微，莊老興起，中朝文物經亂殘廢，北方仕族叠次渡江。於是魏晋釋子襲名士之逸趣，談有無之玄理。其先尚有與正始之風留蹟河洛，後乃多隨永嘉之變，振錫江南。由是而

玄學佛義和光同流，鬱而爲南朝主要之思想。返觀北方，王、何、嵇、阮本在中州，道安、僧肇繼居關内。然叠經變亂，教化衰熄，其勢漸微一也。桓靈變亂，以訖五胡雲擾，名士南渡，玄學骨幹不在河洛，二也。胡人入主，漸染華風，而其治世翻須經術，三也。故自羅什逝世，北方玄談因之消沈。後魏初葉衣冠士族，多滯蹟於北燕，儒師抱晚漢經學之殘缺於隴右，而燕隴者又爲其時佛法較盛之地。則佛教之於經學，在北朝開基已具有因緣，及北方統一，天下粗安，乃奬勵文治，經術昌明，而昌明經術之帝王，又即提倡佛學最力之人。於是燕齊趙魏儒生輩出，名僧繼起，均具樸質敦厚之學風，大異於南朝放任玄談之習氣。其所謂儒學仍承炎漢通經致用之義，終成北周之政治。而致用力行乃又北方佛子所奉之圭臬也。元魏經學上接東都，好言天道，不免雜以讖緯。而陰陽術數者乃北方佛子所常習，則似仍延漢代佛道之餘勢者也。及至隋帝，統一中夏，其政治文物上接魏周。而隋唐之佛學雖頗採取江南之學，但其大宗固猶上承北方。於是玄學澌盡，而中華教化以及佛學，乃另開一新時代。夫佛學在北之與經學，固不如其在南與玄學之密契。然俱起俱盛，其間轉移推進最相同。故在全體文化上，此一大事因緣實甚可注意也。

八、周顒三宗論

《續高僧傳》載僧旻曾曰“宋世貴道生，頓悟以通經。齊時重僧柔，影毗曇以講論”。蓋在魏晋《般若》風行之後，南朝先則群講《涅槃經》，後乃宗尚《成實論》。及至齊梁之際，攝山諸師始再興安遠、什肇之學。三論乃得與成實對抗，而卒使研習最普遍之成論一蹶不振。齊世周顒談客之秀，伏膺玄學。其風度學問最與魏晋佛玄相契合。故甚於般若三論之再興有所助力。其所作《三宗論》，蓋實三論學者對於成論人下攻擊之第一聲也。《高僧傳》云“智林申明二諦義，有三宗不同。時汝南周顒又

作《三宗論》，既與林意相符，深所欣慰”。《隆興佛教編年通論》五云：“時京邑諸師立二諦義，有三宗，宗各不同，於是汝南周顒作《三宗論》以通其異”(此與《僧傳》所言少異)。據此則《三宗論》者，論當時二諦諸義有三宗不同也。《通論》又載智林與顒書有曰，“《三宗論》鉤深索隱，盡衆生之情，廓而通之，盡諸佛之意”。而周顒答張融書(《弘明集》)有曰，“是吾三宗鄙論所謂取捨驅馳，未有能越其度者也”。據此則周之論不但會合當世諸説，而且亦自謂盡攝一切佛學也。《南齊書・周顒傳》：

> 著《三宗論》，立“空假名”(第二宗)。立“不空假名”(一宗)。設“不空假名”難“空假名”。設“空假名”難“不空假名”。“假名空”(三宗)難二宗，又立“假名空”(此言假名空宗乃並難前二宗。因難二宗而又立假名空也。又最後五字疑原在立不空假名句下)。

據此則斯論由淺入深。而三宗則最勝義，爲前三宗所不及也。又《般若》中觀暢言二諦中道。此外則《成實論》亦以此義爲其學之骨幹(蓋此論本小乘經部人受大乘中觀之影響而作也)。而《中論疏記》卷二有曰：

> 有人傳曰，依均正《玄義》者“空假名”“不空假名”(即前二宗)，俱是成實師(現均正書已殘缺，故無此説)。

據此則斯論前二宗者成實師説，而周顒乃據其所信之三宗難之也。然則其第三宗(即假名空)者，當爲般若三論之正説也。

吉藏《大乘玄論》卷一云：

> 次周顒明三宗二諦，一不空假，二空假，三假空。

吉藏《二諦義》卷上亦言及三宗，次序相同。而其《中論疏》亦云：

> 次齊隱士周顒著《三宗論》，一不空假名，二空假名，三假名空。

可見斯論初叙不空假名，次空假名，後乃述假名空也。

不空假名又稱爲鼠嘍栗義(又名不空二諦，或不空宗)。《大乘玄論》卷一云：

> 不空假名者，但無性實，有假，世諦不可全無，爲鼠嘍栗。

均正《大乘四論玄義》卷五云：

> 或云雖得第一義，猶不失世諦。但世是假，無復有實，如鼠嘍(原作婁)栗也。

此第一宗乃謂法無自性(此謂得第一義)但有假名。而世諦是有(此謂猶不失世諦)然爲假有，無有真實之自性。此則雖言自性空，而不空假名。故吉藏《二諦義解》曰：

> 鼠嘍栗二諦者，經中明色色性空，彼云色性空者，明色無定性，非色都無，如鼠嘍栗，中肉盡，栗猶有皮殼，形如宛然，栗中無肉，故言栗空，非都無栗，故言栗空也，即空有並成有也。

《中論疏》亦云：

> 不空假名者，經云色空者此是空無無性實，故言空耳。不空於假名也。以空無性實。故名爲空，即真諦。不空千假，故名世諦。晚人名此爲鼠嘍(原亦作樓)栗義。

又《中論疏記》亦云：

> 又均正《玄義》第三云，不空二諦者，不壞假名而説諸法實相。明諸法無自性，故所以是空。而自不無諸法，假名可以爲有（下略）。

此宗但空色之自性，而不空其宛然之相（即假名）。色之性空，而假名是有。真諦空而世諦不空。此與晋時即色宗所謂色無自性雖色而空之義相同。故言藏謂此"空性而不空假"與前即色義無異也。

按一切有部謂法體實有。成實主無體而有相。大乘般若乃言體相皆空。此不空假名空自性而不空假名，疑出於成實之説。其《論門品》曰：

> 論有二門，一世界門，二第一義門。以世界門故説有我（中略）。第一義門皆説空無。

其《滅法心品》云：

> 五陰實無，以世諦故有。所以者何。佛説諸行盡皆如幻如化。以世諦故有，非實有也。

凡此諸言，疑成實論師常引之爲第一義空世諦是有之根據。故慧遠《大乘義章》卷一《二諦門》中，言二諦義可分四宗（此四宗亦見於《中論疏》一所引舊地論師之説）。其第二爲"破性宗"（破性者，即謂法無自性。其第一宗毗曇人説名"立性宗"，即謂諸法各有體性）。其釋曰：

> 言破性者，小乘中深宣説諸法虚假無性。……法雖無性，不無假相，此宗當彼成實論也。

又曰：

> 第二宗中因緣假有以爲世諦。無性之空，以爲真諦。

此所述成論師言恰與不空假名之宗相合也。

安澄《中論疏記》云：

> 《山門玄義》第五卷云，第三（三字似誤）釋顯亮《不空二諦論》云，《經》曰"因緣諸法，有佛無佛，性相常住"，豈可言無哉。而經云"諸法空"者，所謂内空無主。以無主諸法名世諦。諸法無主是真諦。此即數部三藏意，明事理二諦。三集無爲（謂蘊處界之三聚有爲也。此作無爲乃字誤），爲俗諦。其中十六真理（謂四諦各四聖行，合爲一十六）。是第一義諦。舊銘爲鼠嘍（原作樓）栗義。此一師即第一不空宗（謂不空二諦宗也）。

《山門玄義》所述顯亮之説謂法無主故空。而無主之法則非無有。其義與前述相同。顯亮者，《高僧傳》謂何園寺慧亮，本名顯亮，但所言似誤。查宋北多寶寺道亮法師因性剛忤物，遂顯於衆，被徙南越。當因此道亮遂被稱爲顯亮。道亮著《成實疏》八卷（按道亮亦即《涅集解》之僧亮。《集解》三十八引僧亮曰，法從因緣得以無性名空也，意亦與上義相合），爲最早成實師之一。復按《名僧傳鈔》宋僧覺世善《泥洹》《大品》立二諦義，以不空假名爲宗。與慧整齊名（整善三論，二人均附見《僧傳・道猷傳》）。則宋時研《般若》者曾立此義也。又《玄義》謂不空二諦宗即數部三藏義。按《大乘義章》卷一所述之毗曇宗二諦，謂事理相對，事爲世諦，理爲真諦。事謂陰界入，理謂十六聖諦。即所謂數部三藏之事理二諦也。但《義章》又言此宗説諸法各有體性（安澄《疏記》卷一釋四宗條亦云，毗曇宗言法無自性云云。但毗曇是一切有部。一切有者即言一切諸法皆有自性，安澄之説恐誤）。並不主法無自性，與不空假名宗不相合也。

空假名宗又稱爲案苽義(又名空有宗，或空有二諦義。此言有者，謂假名也)。《大乘玄論》卷一云：

> 第二空假名，謂此世諦舉體不可得。若作假有觀，舉體世諦。作無觀之，舉體是真諦。如水中案苽(原作爪誤下同)，手舉苽令體出，是世諦。手案苽令體没，是真諦。(《四論玄義》卷五，《三論略章》，均有此文，而較略)。

此宗持諸法假名而有，是俗諦。然體性不可得故無，是真諦。以俗真相對而解有無。此義於《成實論》中亦所常見。如曰“説四大四大所因成者，四大假名故有”(《色名品》)，“故佛於假名中以四大爲喻，故是四大義”(《明本宗品》)，“五陰實無，以世諦故有”(《滅法心品》)，“如經中說，諸法但假名字。假名字者，所謂無明因緣諸行乃至老死諸苦集滅，以此語故，知五陰亦第一義(真諦)故空”(《滅法心品》)。此均以法假名有，而第一義則空(有者苽出，空有苽没)。查《成實》此意乃主分析空。即言諸法因緣所成。若分析諸緣求之，則體不可得故空。故吉藏《二諦義》卷上曰：

> 次《成論》……明諸法有爲世諦，折法空爲第一義諦。

又其《中論疏》云：

> 空假名者。一切諸法衆緣所成，是故有體，名爲世諦。折緣求之，都不可得，名爲真諦。晚人名之爲案(原作安)苽二諦。苽沈爲真，苽浮爲俗。難曰，前有假法，然後空之，還同“緣會”。故有“推散即無”之過矣。

“緣會”者，指晋於道邃之緣會宗(安澄引《山門玄義》謂于道邃、支道林

均空有宗，舊名此師爲案苽義，云云。謂之遁屬此宗誤)。因緣假有，推散即無，是則假有時非無，而無時非有。故後人斥爲案苽義。《中論疏記》云：

> 均正《玄義》第三云，山門等目名“空有二諦”爲案苽二諦。明苽没之時，舉體併没。若出之時，舉體併出。出時無没，没時無出。何異明(原作時)空之時無纖毫之有。明有之日，無纖毫(原奪纖字)之空。

夫謂俗諦假有，真諦空無。分談二諦，是不知相即義。周顒與張融書(《弘明集》)論佛優劣，謂道家知有知無，而不能盡有盡無。蓋亦只許老子屬於第二宗。其致張書有曰：

> 夫有爲有，物知其有(知俗諦爲有)。無知爲無，人識其無(知真諦爲無)。老之署有題無，無出斯域。是吾《三宗》鄙論，所謂取捨驅馳，未有能越其度者也(世俗之説，不出前二宗)。佛教所以義奪情靈，言詭聲律，蓋謂即色非有(即有即無)，故擅絶於群家耳(佛義在老子及世學之上)。

周顒以後，三論宗師謂開善二諦義亦屬空假名。《大乘玄論》卷一曰“空假者，開善等用。”用善亦號爲成論大師，其説散見三論宗舊籍，多評其分理爲二。如《玄論》卷二明三種中道，而謂開善義爲真俗合中道，並引開善《義疏》(按此乃《成論疏》)語曰：

> 二諦中道云談物耶。以諸法起者，未契法性也。既未契故有，則此有是妄，以其空故是俗也。虚體即無相，無相即真也。真諦非有非無而無也。以其非妄有故俗雖非無，非無以其假有故也。與物舉體即真，故非有，舉體即俗，故非無。則非有非無，真俗一中道

> 也。真諦無相故非有非無，真諦中道也。俗諦是因假，即因非即果，故非有非不作果，故非無，此非有非無俗諦中道也(《玄論》五明中道條，可參看)。

智藏言有三種中道，俗諦體虛而是妄有(妄有故非無而有，亦即假有)。真諦無相，而非妄有(故曰非無而無者)。體虛是妄，無相非妄，二諦相對，於是合則有真俗一中道。分則有真諦中道，與俗諦中道。以此似謂體虛是俗理，無相是真理，既爲二理。即是二物(此吉藏破開善語)。不知中道即“一如”義，即“相即”義。必順真而不逆俗，非去有(假名)而存空(實相)。如言“舉體即真”，則似去有而存空。而“舉體即俗”，則順俗而逆真。做譬之於苽沈，舉體没；苽浮，舉體真也。

智藏所謂真俗一中道者，乃謂二諦一體。一體亦即謂相即(見《玄論》卷一，《玄義》卷五)。周顒之論亦明二諦以中道爲體(見《二諦義》卷下)。吉藏謂三論師自始即用此義(見《玄論》一論諦體，及《二諦義》下)。故吉藏又曾謂開善用假名空義。如《二諦義》下曰：

> 次周顒明三宗二諦，一不空假，二空假，三假空。野城寺光大法師(未祥)用假空義。開善亦用，用中最不得意者(吉藏《玄論》卷一，《二諦義》卷下均謂開善曾聞《山門義》，然得語不得意)。

因開善與山門用語相同，而義實相異。故吉藏屢辨之(《二諦義》下破之尤詳)。玆就二點説明三論人何以破開善義。(1)問曰，若用中道爲體，則中道爲是二諦攝，爲是二諦外物。答曰，開善明二諦攝一切法盡。中道還是二諦攝。但此中道無名無相真則非俗(俗則非真)，而即亦是以真諦爲體。如此則真俗相對而失中道(《二諦義》下)。(2)開善序曰二諦者“一真不二之極理”。此似指諦爲理。諦如爲理，則俗理非真，真理非俗，是仍爲二理。不知二諦是教，因對二見根深之衆，設此教。故二諦乃以表不二之理，如指指月，意不在指，意令得月(此見《二諦義》下)。

因其是教，故唯一實諦，方便說二。如唯一乘，方便說三(此見《玄論》一)。總之，開善雖似言相即，而實分真俗爲二，亦如老子雖知有知無，而仍是案苽義也。

按吉藏《中論疏》釋《三宗論》謂晚人名不空假名爲鼠嘍栗，空假名爲案苽。安澄《疏記》釋曰，“晚人者僧詮師也”。又澄引均正《玄義》第三云，山門等目名空有二諦(指空假名)云云，而謂山門亦指僧詮。又澄引《山門玄義》(據安澄所書《山門玄義》似即興皇法朗所作)。云，舊銘空假名爲案苽義。則攝山諸師僧詮、法朗嘗引《三宗論》之說。又安澄《疏記》並云：

> 問均正《玄義》以周顒爲不空二諦(安澄曾引均正謂不空假名即周顒義，云云)。今何名假名空耶(何以名周義爲假名空耶)。答，有人傳云，均正《玄義》約未了時義而言。今約已了時義而言，“今”謂准《山門玄義》，釋顯亮師名爲不空假名義，於法邃名爲空假名，周氏名爲假名空。此得理說，故以爲第三也。

此言前二宗爲未了時義，第三宗爲已了。已了者，乃得理之說，爲周彥倫所主之義。此亦可見周氏之論由淺入深，而以第三宗假名空爲佛家之正義也。

假名空乃持業釋。假名故空，空假相即，乃周顒之所以難前二宗。第一宗法自性空，猶存假有，故失相即。第二宗空則無相，假則妄有，析而爲二，亦失相即。又因空假相即，周氏所以黜老氏。張融致周書有曰：

> 法性雖以即色圖空(佛教)，虛無誠乃有外張義(老子)。

張少子此言亦許佛家法性即色是空，體用一如。而老子則誠於有外，別張無之宗義。宗極之無，在於有外。是與佛之有無相即不同。但老氏非

不知即色。惟人情恒滯於有，故且不先言即色，而姑漸因有以盡無。故其書又曰：

> 直以物感既分，應物難合。令萬象與視聽交錯，視聽與萬象相横。著之既已深，却之必方淺。所以苦下之翁，且藏即色。
>
> 順其所有，不震其情。尊其所無，漸情其順。及物有漸去，人時欲無。既可西風晝舉而致南精，夕夢漢魂中寐，不其可乎。

周之答書則曰：

> 苦下之藏即色，信矣斯言也。更恐有不及於即色，容自托於能藏。

其意直以爲老氏之藏即色，乃因未悟於即色，即體即用，因自托於能藏，以資諱飾。而

> 佛教之所以義奪情靈，言詭聲律，蓋謂即色非有，故擅絶於群家耳。

"即色非有"則不外有，亦不外無(周氏曰老氏之神地悠悠，自悠悠於有外)。有無相即，故體性盡無，而亦盡有(盡者，完也，備也)。固非僅於有則知其爲有，無則識其爲無也。故周氏復書又有曰：

> 盡有盡無，非極莫備(至極之禮，並盡有無，即於盡有，且亦盡無)。知無知有，吾許其道家。唯非有非無之一地，道言不及耳(並盡有無，則非有非無)。非有非無，三宗所蘊(謂第三宗乃言非有非無)。儻贍餘慮，唯足下其盼之。

由此言之，周氏之第三宗，謂諸法非有非無，不存空以遣有，亦非壞假以顯實，蓋即僧肇之學。故藏吉《中論疏》曰：

> 第三假名空者，即周氏所用。大意云，假名宛然，即是空也。尋周氏假名空，原出僧肇《不真空論》。《論》云，雖有而無，雖無而有。雖有而無，所謂非有。雖無而有，所謂非無。如此即非無物也。物非真物也。物非真物，如何而物。肇公云，以物非真物，故是假物。假物故即是空。大朗法師關內得此義授周氏，周氏因著《三宗論》也。

僧肇所謂之"不真空"，亦持業釋，不真故空，空故不真。周氏假名空一語，與之同義。故《大乘玄論》曰：

> 假空者……雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。

空有無礙，故非有非無，而不偏於有，不偏於無。故《中論疏》又曰：

> 大朗法師教周顒二諦。其人著《三宗論》云，佛所以立二諦者，以諸法具空有二所以不偏，故名中道。

此所述雖簡略不明顯，然證之上來所言，則謂相即故不偏是亦中道義也。

推周氏之意，本性空寂，無名無著，世人著有，因爲有失，若著於無，亦爲未得。惟釋迦究竟義乃無所著，乃爲大聖。其致張少子書有曰：

> 但紛紛横沸，皆由著有。迕道淪俗，兹焉是患。既患由有滯，而有性未明。矯有之家，因崇無術。有性不明，雖則巨蔽。然違誰尚静，涉累實微。是道家之所以有稗弘教，前白所謂"黄老實雄"者也(道家因世人著有，而尚虛無亦有益教化。周前與張書中，稱"黄

老實雄”蓋因此也)。王、何舊説皆云老不及聖。若如斯論，不得影響於釋家矣。

據此則老氏矯有，因崇空無(佛家則言空以遣有，非去有以存空)。雖不及聖，而有稗世道。然則周顒之論，對於前二宗，當亦非完全抹殺，而並有所稱許。惟體用兼備。則只許第三宗耳。

九、菩提達磨

元魏禪師以菩提達磨爲有甚深智慧，而其影響亦最大。中國禪宗推達磨爲初祖。唐代晚出禪宗史籍所叙達磨事迹，不可盡信。今日所存最可據之記載有二。一爲楊衒之《迦藍記》所載。一爲道宣《續僧傳》之《菩提達磨傳》。楊衒之約與達磨同時，道宣去之亦不遠。而達磨之學説，則有曇琳所記之《入道四行》(日本《續藏》收載)。此文經道宣引用，知其在唐初以前即有之，應非僞造。兹據此諸書，略述菩提達磨之平生及學説如下：

菩提達磨者，南天竺人(《續傳》本傳)，或云波斯人(《迦藍記》)。神慧疏朗，聞皆曉悟。志存大乘，冥心虚寂。通微徹數，定學高之(《續傳》)。其來中國，初達宋境南越。末又至魏(此段出《續傳》，據此可知達磨於宋時至中國)。在洛見永寧寺之壯麗，自云年百五十歲，歷涉諸國靡不周遍，而此寺精麗遍閻浮所無也。極佛境界，亦未有此。口唱南無，合掌連日。又嘗見洛陽修梵寺金剛，亦稱爲得其真相(上均見《迦藍記》)。達磨先游嵩洛(見《續傳·慧可傳》，後世傳其住少林寺)。或曾至鄴(《續傳·達磨傳》題爲北齊鄴下南天竺僧，又慧可亦鄴中僧)。隨其所止，誨以禪教。常以四卷《楞迦》授學者。於天平年(534—537)前，滅化洛濱(《續傳》)。或云遇毒卒(《舊唐書·神秀傳》及《寶林傳》)。其弟子知名者列下：

慧可，一名僧可，虎牢人。在嵩洛受達磨之禪，並四卷《楞迦》。師亡後，天平年初北至鄴授禪。其弟子有那禪師、粲贇師等。而南方攝山之慧布在鄴亦曾遇之。

道育(《法冲傳》作慧育)，受道心行，口未曾説(《法冲傳》語)。

僧副，太原祁縣人。傳謂其性愛定静。遊無遠近，裹糧尋師，訪所不逮。有達磨禪師，善明觀行，循擾巖穴，言問深博，遂從而出家。此達磨當即菩提達磨。副後於南齊建武年南下(故達磨至遲當於宋末已北去)。

曇琳。作《入道四行》，應爲達磨弟子。其時在洛參與譯經者，亦有曇林，並作經記多篇，或即此人。又《續傳・慧可傳》有林法師，或亦同爲一人。

菩提達磨以四卷《楞伽》授慧可曰："我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。"可禪師每依此經説法。那(可弟子)、滿(那弟子)等師，常賫四卷《楞伽》以爲法要(此見《可傳》)。可師後裔盛習此經(《法冲傳》語)。達磨一派因稱爲楞伽師(唐玄賾有《楞伽人法志》，其後净覺有《楞伽師資記》。按《續傳・法冲傳》云，冲先於三論師慧嵩(茅山大明法師弟子)聽《大品》、《三論》、《楞伽》。又以《楞伽》奥典，沈淪日久，所在追訪。

> 又遇可師親傳授者，依"南天竺一乘宗"講之。……其經本是宋代求那跋陀羅三藏翻，慧觀法師筆受。故其文理克諧，行質相貫，專唯念慧，不在話言，於後達磨禪師傳之南北。忘言忘念，無得正觀爲宗，後行中原。慧可禪師創得綱紐，魏境文學，多不齒之。領宗得意者，時能啓悟。

據此達磨一脈宗奉宋譯《楞伽》。其學因頗與時人不同，故遇譏嫌。慧可後裔亦自知其法頗與世異，其講此經，謂乃依"南天竺一乘宗"。以此可知當時講者有不依此宗者。又《法冲傳》叙楞伽師承，謂有遷禪師出疏四

卷，尚德律師出《入楞伽疏》十卷(《入楞伽》乃菩提流支譯)，均“不承可師”自依《攝論》。則“依攝論”者乃“不承可師”，亦即非依“南天竺一乘宗”也。故此“南天竺一乘宗”者，自有其玄旨，與遷禪師(曇遷乃地論師，並擅《攝論》)等之依《攝論》者不同。而其玄旨何在，大爲可注意之事。

“南天竺一乘宗”即上承般若法性之學。何以言之？南天竺者，乃龍樹空王發祥之域。佛法自太衆部之小空，以至般若之大空，均源出南印度(《楞伽經》亦出自南印)。達磨國籍難定，但或本南天竺人，故受地方學風之影響。龍樹之學出於般若，掃盡對執，直證實相。此大乘之極詣。不但與小乘宗有者異趣，且與大乘談有者(如《地論》《攝論》等法相宗義)亦殊途(然法相之指歸，固與法性同)。《續僧·傳習禪篇》論僧稠與達磨兩宗之禪法曰：

> 然而觀彼兩宗，即乘之二軌也。稠懷念處，清範可崇。磨法虛宗，玄旨幽賾。可崇則情事易顯，幽賾則理性難通。

《續傳》言僧稠習《涅槃》聖行品之四念處法。《涅槃》雖屬大乘，而四念處法，原爲小乘最勝之方便(覽《毗曇》可知)。僧稠因習此法，故與取法於大乘虛宗者不同(虛宗一辭本有二義，一指大乘，一指法性學)。故曰即乘之二軌也(大小二乘，乃二軌)。四念處法，見斷修斷，滅諸煩惱，得無爲果。其階籍所由，步驟井然，故易於遵行，而情事易顯。大乘虛宗以無分別智無所得心，悟入實相，依此正觀，故其旨玄妙幽賾，而常人視其理性難通，必領宗得意者，乃能啓悟也(《法冲傳》語)。

《楞伽經》者所明在無相之虛宗(如百八句即明無相)。雖亦稱爲法相有宗之典籍(中已有八識義)，但其說法處處著眼在破除妄想，顯示實相。妄想者如諸執障，有無等戲論。實相者，體用一如，即真如法身，亦即涅槃。菩提達磨由行禪觀，證知實相。因須契合無相之真如，故其觀行在乎遣蕩一切諸相。空有兼忘，罪福並捨。必心無所得，必忘言絶

慮。故道宣之論又有曰：

> 屬有菩提達磨者，神化居宗，闡導江洛。大乘壁觀(《燈録》引《別記》云，達磨教二祖曰："外息諸緣，内心無惴，心如墻壁，可以入道"。宗密《禪源諸詮》二上所述達磨安心法亦同。"壁觀"乃禪法名稱)。功業最高。……審其所慕(原奪所字)，則遣蕩之志存焉。觀其立言，罪福之宗兩捨。詳夫真俗雙翼，空有二輪。帝綱之所不拘，愛見莫之能引。静慮(禪之意譯)籌此，故絶言乎。

達磨所修大乘禪法名曰"壁觀"，達磨所證，則真俗不二之中道。壁觀者喻如墻壁中直不移，心無執著，遣蕩一切執見。中道所詮，即無相之實相。以無著之心，契彼真實之理，達磨禪法，宗旨在此。

然所謂契者，相應之謂，不二則相應。彼無著無得之心與夫真實之理，本無内外。故達磨又拈出心性一義。心性者即實相即真如即涅槃，並非二也。宗密曰，達磨但説心(《禪源諸詮》下之一)。故心性一義乃達磨説法之特點，而與後來禪宗有最要之關係。四卷《楞伽》曰：

> 如我所説涅槃者，謂善覺知自心現量，不著外性，離於四句，見如實處。

又曰：

> 雖自性清净，客塵所覆故，猶見不净。

涅槃真際與善覺自心本非二物，自見心性即證涅槃，涅槃之與心性並事絶百非，而常净者也。

曇林所傳《入道四行》要旨即如上所説。其文(此下均據《續傳》之文)開首陳總綱云：

> 如是安心，謂壁觀也。如是發行，謂四行也。如是順物，教護譏嫌。如是方便，教令不著。然則入道多途，要惟二種，謂理行也。

達磨言入道之途有二，一爲理入，即是壁觀。二爲行入，即指四行(如是順物，如是方便，均屬行入)。一理入者：

> 籍教悟宗，深信含生同一真性。客壁障故。令捨僞歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教(《楞伽師資記》引此作更不隨於言教)，與道冥符，寂然無爲，名理入也。

理入以無所得心(無所得故堅住不移，心如墻壁，忘言絶慮)，悟入實相。宇宙實相，即含生同一之真性。大乘壁觀旨在令捨僞妄歸真性。而此本性與道冥符，忘言絶慮，寂然無爲。

二行入者爲四行。其文曰：

> 行入者四行，萬行同攝。
>
> (初)報怨行者，修道苦至，當念往劫，捨本逐末，多起愛憎。今雖無犯，是我宿作，甘心受之，都無怨訴。《經》云，逢苦不憂，識達故也。此心生時，與道無違，體怨進道故也。
>
> (二)隨緣行者，衆生無我，苦樂隨緣。縱得榮譽等事，宿因所構，今方得之，緣盡還無，何喜之有。得失隨緣，心無增減。違順風静，冥順於法也(《師資記》作喜心不動，冥順於法。按坐禪最忌風動，違風順風各有四，詳見敦皇本《五方便論》。《師資記》改原文，不可據)。
>
> (三)名無所求行。世人長迷，處處貪著，名之爲求，道士悟真理與俗反，安心無爲。形隨運轉，三界皆苦，誰而得安。《經》曰有求皆苦，無求乃樂也。

以上三行，想即上文所謂之如是順物，教護譏嫌。而報怨行當修行苦至，隨緣行則苦樂隨緣，無所求行則戒貪著惑，本此三義，而達磨一派甚重頭陀行。

其第四行名稱法行。原文曰：

> (四)名稱法行，即性凈之理也(此依《續傳》之文)。

“稱”者相當義，相應義。法者宇宙之真，亦即性凈之理。行道時事事與真實相應。宇宙實體無染無著，無此無彼。入道者當任運而行。如是修行方便，“教會不著”，是與法相應。故曰稱法行。此與“理入”原無二趣，惟“理入”者乃禪觀，而“行入”乃指日常之道行也。

四行者蓋如《華嚴經》之十行(晋譯卷十一)。於日常行事觸事而真，念念順法，事事應理。入道多途，要唯二種。大乘壁觀(禪法)直指心性，與道冥符，寂然無爲。大乘行業(四行)當隨順事機，稱法而行，任運而赴。守護根門(教護譏嫌是其一端)，修道苦至。以不著應物，以貞静宅心。於日常行事，苦下工夫。念念省察，性凈之理自然流露。夫惱亂莫甚於愛憎。欲望皆起於苦樂。心形膠執，長墮迷惘，悉由貪求，致永縛結。若能於行業細自體理，斷愛憎，泯苦樂，息爾貪求，無爲任運，而又能事事應法而行。則親怨平等，苦樂隨緣，不企不求，應理而動。如是則雖行只四，而直可攝萬行。雖爲行業，而其爲入道要途，與壁觀固無異也。

由上所陳，達磨宗義乃大乘空宗。空宗者，主體用一如。真如與宇宙萬有本無差別。差別之生，乃由忘想。空諸忘想，故以空爲宗。《續傳》載向居士致慧可書曰：

> 影由形起，響逐聲來。弄影勞形，不知形之是影。揚聲止響，不識聲是響根。除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影。離衆生而求佛，喻默聲而尋響。故迷悟一途，愚智非别。無名作名，因其名則是非

生矣。無理作理，因其理則諍論起矣。幻化非真，誰是誰非，虚妄無實，何空何有。將知得無所得，失無所失。未及造談，聊伸此意，想爲答之。

可命筆答曰：

說此真法皆如實，與真幽理竟不殊。
本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。
無明智慧等無異，當知萬法即皆知。
愍此二見之徒輩，伸詞措筆作斯書。
觀身與佛不差别，何須列覓彼無餘(無餘涅槃也)。

萬法皆如，身佛無别。謂有差别，乃是迷惘。諸法實相空一切相，斷一切差别，滅一切迷惘。所謂本性清净，封執本空而無實也。故《續傳》云：

滿(那禪師弟子)每説法云，諸佛説心，令知心相是虚妄法。今乃重加心相，深違佛意，又增論議，殊乖大理。

真如無相，故不可以形事顯，不可以言説求。故禪宗人自達摩以來即主張忘言。達摩曰不隨於言教(此據《師資記》)。道育受道心行，口味曾説。可禪歸後，粲禪師等並口説玄理，不出文記(上均見《法冲傳》)。楞伽師法冲曰義者道理也，言説已麤，況舒在紙，麤之麤矣。蓋實相本空，若著之言語紙筆，則必分别安立，是於心上著相(如滿禪師所説)。著相則須辨析，於是議論紛紜，殊乖大理。《續傳》又云：

每可(慧可)説法竟曰，此經四世之後，變成名相，一何可悲。

此慧可“懸記”疑指其後裔之爲《楞伽經》作疏者。據《續傳·法冲傳》可師之後有疏及抄十部，五十餘卷(不承可師者除外，均詳見原傳)，計前後不及百年，見於記載者已若是之多。道宣論達摩後裔曰：“誦語難窮，精勵蓋少。”(語見《習禪篇論》)疑楞伽諸師至唐初已多偏於經文生解，而少能於禪法精進不解。大鑒禪師之所以痛言不立文字者，殆以此歟(古今禪學之别，兹不詳)。

菩提達磨以四卷《楞伽》授學者。大鑒慧能以後，則偏重《金剛般若》。由此，似若古今禪學之别在法相與法性。然而不然。達磨玄旨，本爲《般若》法性宗義，已如前述。在史實上此有六证：(1)攝山慧布三論名師，並重禪法。於鄴遇慧可便以言悟其意(謂布得可之意)。可曰，法師所述，可謂破我除見，莫過此也(見《布傳》)。(2)三論師興皇法朗教人宗旨，在於無得。達磨所教《楞伽》，亦以忘言忘念無得正觀爲宗(《法冲傳》語)。(3)道信教人念《般若》(見本傳)。(4)法融禪師受學於《三論》元匠茅山大明法師(興皇弟子)。而禪宗人認爲牛頭初祖。此雖不確(因彼非道信弟子)，然三論與禪之契合可知。(5)慧命禪師曾著《大品義章》(命爲天臺慧思友人，思亦重《大品》)。其所作《詳玄賦》，載於《廣弘明集》中。而禪宗之《楞伽師資記》誤以爲僧粲所作。可見宗《般若經》之慧命，與楞伽師之僧粲義理上原無異致。(6)法冲楞伽師也。然其初學於三論宗安州慧嵩(亦茅山大明法師弟子)。後學慧可之《楞伽經》義(冲曾聽嵩之《楞伽》學)。據上六事，可知北方禪宗，與攝山三論有默契處(天台宗亦崇般若。故道信弟子法顯、善伏均與天台師有關係)。二者均法性宗義，並崇禪法。達靡禪法後傳播南方，未始非已有《三論》之流行爲先容也。且《般若》經典由於攝山諸師，而廣行於南方。禪宗在弘忍之後，轉崇《金剛般若》，亦或受南方風氣之影響。而且《楞伽》經典蘊義深廣，號稱難讀。北學深蕪究其枝葉，必漸至爲文字所拘束，而不能發明其精神。《金剛能斷》簡短直入，依之講解，陳義可以自由，於語文上可少所牽涉。故此二典雖同以無相爲宗。而大鑒以後，復興達磨之精髓，而遂捨深博之《楞伽》，取簡略之《金剛》也。按印度吠檀多大師喬達巴達

恢復奥義書之古學，而取《曼都基亞奥義書》爲之釋。説者謂其因此憶睡意 短，解義時可少文字上之限制《奥義書》爲之釋。説者謂其因此書簡短，解義時可少文字上之限制（見 Dasgupta《印度哲學史》第四二九頁）。南宋之崇《金剛般若》，其事或與之相似歟。

（原載《燕京學報》第二十二期，1937 年 12 月）

大林書評

序

匡山寺有三林。一東林，遠公所居。一西林，竺道生晚年於此注《法華》。一爲大林，道信禪師留止十載，由是而入黄梅，遂下啓東山法門。其於中華釋教之重要不在東西二林之下。余多年講席少暇，讀書乃多在夏日。酷暑中常卜居於大林峰之左近。瀏覽所得，輒以筆記。暇時整理爲評跋若干篇，兹復編集名爲《大林書評》。時當喪亂，猶孜孜於自學。結廬仙境，緬懷往哲，真自愧無地也。

評《考證法顯傳》

《考證法顯傳》，日人足立喜六氏所著。此書利用多種版本，校合考訂，成一定本，并且詳加考證注解，附以地圖多幅，其對於研究此書者，裨益實非鮮淺。近經介紹謂在《佛國記》的研究史上，可稱爲劃出一新紀元之根本著作，此評語並非太過。即本書載有石田幹之助序，亦謂西洋人研究頗多錯誤，中國人著作又簡略，今得足立氏此書出世，至爲可喜。實在講起來，自從法人 Rémusat 在一八三六年刊印其譯註之後，到今年恰經一百年。此一世紀中東西洋研究此書者比中國人多，而且較有成績。現在國内學界擾亂不安，讀書無心，救國乏術，其學問前途之無進步，不問可知。吾人對於日人整理漢籍之新成績，不禁愧殺。

足立氏此書校合日本現存各種古本，實與學者一極大便利，氏所根據之原本爲北宋版東禪寺與開元寺本，而以石山寺寫本以及麗本共五種作参证。北宋東禪寺本特異之點，在其中記叙僞夷國少十二字，毗舍離國少三百餘字，獅子國少十三字。按麗本毗舍離國多放弓仗一段三百餘字，初見於《水經注·河水篇》中所引之《法顯傳》。今北宋本既缺此段，麗本所多之三百餘字係後人鈔録《水經注》竄入，抑係北宋本印行時原有脱簡，實爲一問題。足立氏因北宋版最古，既缺此段，則餘本多此一段謂係後來加入。其所陳理由，並不甚充足。如麗本叙僞夷國事曰：

> 僞夷國僧亦有四千餘人，皆小乘學，法則整齊。秦土沙門至彼都，不預其僧例（自秦字下十二字北宋本所無）。法顯得符行堂公孫經理，住二月餘日。

按此謂僞夷國戒律整齊，中國沙門來，不能入其僧伽，受供給。法顯到此，幸而有符公孫之經理，而得住二月餘。北宋版缺“不預僧例”一句，遂使人不能明瞭何以法顯須受符公孫之供給。因此北宋本缺此十二字，實是刊印脱誤，並非麗本（及他本）刊行時此十二字自他處竄入也。（叙獅子國麗本多十三字，文義亦較完足。）蓋版本年代甚早，固有價值。但版本之善否，不能全依年代斷定。按麗本（即高麗新雕本）源出於北宋官版，并且曾與丹本等校勘。據今日所存守其的校勘記説起來，其工作時頗爲審慎。故麗本之佳良，實應不下於北宋東禪寺刊本也。因此作者校勘多以所見之北宋本爲主，未見其甚確當也。

作者雖不能於《法顯傳》所有之問題一一詳加解答，材料搜集亦稍見遺漏，但其考證上常有創獲。而其謂法顯海行歸國後曾在京口夏坐，再往建康，則爲全書最新穎處。然吾人於此，不能完全贊同。按《法顯傳》原文叙其將着陸時情形曰：

> （上略）晝夜十二日到長廣郡界牢山南岸，便得好水菜。但經涉

> 險難，憂懼積日，忽得至此岸，是藜藿依然，知是漢地。(中略)此青州長廣郡界，統屬晋(晋一作劉)家。(中略)太守李嶷敬信佛法，聞有沙門持經像泛海而至，即將人從至海邊迎接經像，歸至郡治。商人於是還向揚州。劉法青州請法顯一冬一夏。夏坐訖，法顯遠離諸師久，欲趣長安。但所營事重，遂便南下向都，就禪師出律(此據北本宋版，他本律作經律，似較妥)。

作者據《通鑑》一一六卷，義熙八年九月庚辰(十三日)以道憐爲兖、青二州刺史，鎮京口，適在法顯歸來之後；又因劉道憐可稱爲劉兖州(但《通鑑》同卷所言之劉兖州係劉毅從弟藩，足立氏謂係道憐，非也)，似可稱爲“劉兖青州”，而上文“劉法青州”云云，法字乃沇字之誤，沇字與兖通；故劉法青州請住一冬一夏者，乃指道憐也。因此作者斷定法顯於義熙八年七月十四日到北青州後，復由海道南下(參看原書附圖五)，至京口得見道憐。明年夏坐訖，乃至建康(時已九年七月)。此説雖辯，但仍有疑點：(1)法顯經涉險難，憂懼積日，甫得着陸，方慶更生，何堪仍循海路南下。(2)傳云，法顯夏坐後，“欲趣長安，但所營事重，遂便南下向都”。夫京口在建業之東稍偏北，似不能曰“南下向都”。又法顯如先已自山東境南下至京口，乃忽欲趣長安，亦甚可怪。按法顯歸國後首次夏坐不在京口，實在彭城。《水經注·泗水篇》云：

> 又東南過彭城縣東北。泗水西有龍華寺，是沙門釋法顯遠出西域浮海東還持《龍華圖》首創。此制法流中夏，自法顯始也。其所持天竺二石，仍在南陸東基堪中，其石尚光潔可愛。

此故事雖不可盡信，但酈善長上距法顯之世不遠，約百年有餘，所記不能全屬子虚。據此，法顯在牢山上陸後，必係由陸路南下，道過彭城，並在此逗留頗久，因而有故事之遺傳。又按《宋書》五十一《劉道憐傳》，謂道憐於義熙七年加北徐州刺史，移鎮彭城。合以《通鑑》所載，則道憐

七年在彭城，至八年九月十三日奉命爲兗、青州刺史，至早在此月後，移鎮京口。而法顯則疑於八年七月中在長廣郡。郡守李嶷或即李安民之祖父(安民幼在山東，且信佛法)。自劉裕收復青、徐州後，北方倚道憐爲重鎮，李嶷或原爲劉家部將，彼既見法顯，因資助其南往彭城見道憐。其時道憐尚未南去，因留供養(或即住於龍華寺)。及道憐去後，劉懷慎以輔國將軍監北徐州諸軍事，鎮彭城(《宋書》四十五)。此地仍屬劉裕勢力範圍(故傳文謂統屬劉家，亦是實録)，自有人資給。而彭城西通關洛(劉裕義熙十三年即自彭城西進伐秦)，法顯在彭城安居之暇，徘徊歧路，故欲西趣長安，亦與事勢相合。但因彭城以南，均屬晋土，自此發蹟下都，其事順便，故於九年遂南下，約在秋冬之際到達也。(按道憐在義熙十一年，始解兗、青刺史。而依作者意，《法顯傳》作於十年，書中稱道憐爲“劉兗青州”，固亦無不可也。)

本書印刷精美，而標點甚多錯誤。例如下：

> (頁四一)非夫彌勒大士繼軌釋迦，孰令三寶宣通。(句)邊人識法(無標點)固知冥運之開。(句)本非人事，(讀——下略)
>
> (頁二六九)是以不顧微命，浮海而還。(句)艱難具，(讀)更幸蒙三尊威靈，危而得濟。

凡此類句讀錯誤，疑非均由於手民之疏忽(原書每句下空一字，上文“通”、“開”二字下皆然)。此雖細事，但此書主旨原在校勘，於標點似亦不應輕率也。

(原載《微妙聲》第三期)

《唐賢首國師墨寶》跋

《唐賢首國師墨寶》，有正書局於民國十一年用珂羅版印行，係法藏

大師致新羅法師義湘書。《三國遺事》亦載之，墨蹟字之不可辨者，頗可用以訂正。且《遺事》並載有别幅，附原書之後，爲《墨寶》所未有。文曰：

> 《探玄記》二十卷，兩卷未成，《教分記》三卷，《玄義章》等雜義一卷，《華嚴梵語》一卷，《起信疏》兩卷，《十二門疏》一捲，《法界無差别論疏》一卷，並因勝詮法師鈔寫還鄉。頃新羅孝忠遺金九分，云是上人所寄。雖不得書，頂荷無盡。今附西國軍持澡灌一口，用表微誠，幸願檢領。謹宣。

書中所謂"和尚章疏"，指其師智儼之《華嚴經搜玄記》；"勒成義記"，係《華嚴經探玄記》。據别幅所言，則二十卷中，寄書時尚有兩卷未成。法藏致書不知在何年。墨蹟年歲磨損不可讀。據浮石本碑，湘武德八年生，龍朔元年入唐，其後七年即總章元年，其師智儼遷化，咸亨二年湘還新羅(上見《三國遺事》)，其離長安或在此前一年。書中謂别來二十餘年，是致書應在則天長壽歲之後。别幅中之《華嚴梵語》當係譯八十卷本時所作，則致書最早亦在聖歷二年也。

義湘，《賢首國師傳》並《義天録》作"義想"，《墨寶》元人十二跋從之。惟《宋僧傳》、《三國遺事》、《東域録》均作"義湘"。《宋僧傳》謂爲鷄林府人，出家後於永徽元年與元曉同伴欲西來，至高麗，有難而返。龍朔元年，又相與浮海至登州，終俱趨長安。元曉就玄奘法師受學。義湘在終南山至相寺，就智儼三藏綜習《華嚴經》，蓋與康居沙門法藏同門也。

智儼實中國華嚴宗之創始者也。華嚴無盡緣起、十玄門、六相圓融、五教分齊之説，據《華嚴經傳記》所載，似均出於智儼。《傳記》法藏所撰，經其門人稍加修治者。法藏乃智儼門人，其説當較晚唐圭峰宗密推杜順爲初祖者爲可信。蓋智儼雖因神僧杜順之請而出家，然學華嚴則在至相寺智正法師所。智正廣學善講，而杜順則未嘗以義學見稱。後世所

傳之杜順撰述，道宣《續高僧傳》及《華嚴經傳記》皆不著録。道宣嘗在終南山，與杜順所居(長安南義善寺)不遠。《續傳》終於貞觀十九年，上距神僧卒年只五載，而不言順曾著書，可見其不確也。

隋代唐初中國佛教多新興之宗義：曰三論宗，高麗慧灌、百濟觀勒傳之日本。曰天台宗：傳者新羅有玄光，高麗有波若。曰戒律：新羅有慈藏弘之。曰法相宗：傳於新羅者首推元曉。至若《華嚴經》之研究，蓋亦起於蕭梁之末。在南方三論學者，攝山相承，並講大經；北土地論師人，更精研斯典。地論元匠慧光僧統之後裔有曇遷法師者，先學北之地論，後開南之攝論，而且究心華嚴者也。智正似即遷之高足，其學亦兼涉攝論華嚴二者。當時華嚴與攝論唯識之學，蓋互有密切之關係也。玄奘門下，唯識之學，可分爲二大派：一爲慈恩基師，一爲西明圓測。圓測屬新羅王族，立學與華嚴實相近。而元曉亦著華嚴章疏頗多。基之弟子淄州沼，嘗駁西明門下道證之説。道證亦有疑爲新羅人者。而其後有新羅太賢，著述亦不廢圓測之學，故在海東，法相宗蓋亦深有契於華嚴宗義也。

隋末唐初，海東之來華者，深注意華嚴之教。慈藏法師游於五台山。五台相傳爲文殊道場，賢首宗名山也。慈藏之來謂已慕華嚴教化。慈藏歸後，不久而義湘偕元曉入唐。二人均重華嚴。又至相寺智儼十聖弟子别有智通者，亦新羅人(見《法界圖記叢髓録》卷上之一)。或華嚴已爲東方當時所風尚也。義湘歸國後，常往太伯山浮石寺(海東之人故稱之曰浮石尊者)，爲新羅文武王所重。其著述見於《義天録》、《東域傳燈録》、《宋僧傳》者頗多，現存者亦有數種。敷揚華嚴，相傳頗著靈感。而法藏致湘書中有曰："是知如來滅後，光輝佛日，再轉法輪，令法久住者，其唯法師矣。"推崇可謂備至。夫華嚴經典雖源出天竺，行於于闐，但賢首宗實震旦之學。法藏爲西域康居人，義湘爲海東新羅人，共學於中國天水趙氏至相和尚之門。其後法藏在華推爲華嚴三祖，而湘謂是海東華嚴初祖，誠異數也。雖"烟雲萬里，海陸千重"，而兩師間猶復互相投贈，深致拳拳。此《墨寶》者不但書家所欣賞愛玩，吾人讀此，緬懷舊日一大

事因緣，亦應爲之低徊不已也。

（原載《微妙聲》第三期）

矢吹慶輝《三階教之研究》跋

三階教由信行禪師開創。魏州信行，生於梁武帝大同六年，終於隋文帝開皇四年。後其教流行國中，雖經隋唐二代四次勅斷，仍緜延約至四百年，教籍且遠傳入高麗、日本。有宋初葉，乃漸絶響，並其名亦湮没不彰。迨信行死後一千三百三十二年，而日人矢吹慶輝所撰《三階教之研究》出世。矢吹氏蓋因悉莫高窟古卷之散在倫敦、巴黎、北平、日本者，中有三階教之殘卷，遂兩次往歐洲抄集，復廣搜我國典籍中之史實，勒成此書。除强半叙教史教義外，並附印敦煌殘餘及日本所存三階教籍之全部，合訂一巨册，都六百餘紙，可謂美矣備矣。

書中詳述武則天時《大雲經讖》事，極饒興味。但與三階教毫無干係。蓋謂《開元録》“天授立邪三寶”之語係指《大雲經讖》，著者實誤解原文。緣《開元録》卷十八《僞經》中著録三階撰述，而謂此宗：“即以信行爲教主，别行異法，似同天授，立邪三寶。”夫天授明即提婆達多，破釋迦僧伽之人，非指則天年號。况唐朝人民無直斥武后之理。即如下文“我唐天后證聖之元”云云已可证。提婆達多别行異法，據法顯、玄奘所傳，自晋及唐，印土尚有信者，則所謂“邪三寶”也。書中並録大英博物院藏敦煌寫本一卷，乃疏《大雲經》彌勒授記事，卷首殘缺，不省書名及作者姓名。按《東域傳燈録》，載《大雲經神皇授記義疏》一捲，則此書或原標是名。又其疏未有來年正月癸酉朔之語，矢吹氏謂是咸亨元年，歲在癸酉。然此自係天授二年，其正月朔日，恰爲癸酉。按載初元年七月沙門薛懷義等表上《大雲經》。至九月九日武則稱帝，改元天授。此殘卷之作正在斯年，或亦懷義等之所表上也。

書中詳叙信行弟子，而未載靈琛。琛俗姓周，弱冠出家，即味大品經論。後遇禪師信行，更學當機佛法，居相州慈潤寺。(《八瓊室金石補正·慈潤寺故大靈琛禪師灰身塔銘》)相州爲信行早年所在地。慈潤寺爲唐慧休住寺。武德中，玄奘曾游相州從休學。靈琛則於貞觀三年卒於慈潤寺，是玄奘或得見之。又三階教居士除裴氏有數人外，又有管氏。唐萬安令管均卒於乾封元年，其子僧嗣泰在調露元年收骨起塔於終南山鳴埠禪師林左。管真卒於顯慶四年，亦同時在同處起塔。二人均城陽人，顯屬一族(墓誌皆載《八瓊室金石補正》)。三階教僧死後恒葬於信行塔側。(事不知起於何時。宋張茂中《游城南記》之續注謂始於裴行儉妻，非是。)則管均、管真、嗣泰皆服膺信行之教者也。(又《續僧傳》載禪師慧歡卒於大業六年，遺命捨形寒林，並葬梗梓谷。均三階僧送死常例。慧歡亦姓管氏。但傳又言爲京兆雲陽人，係慧崇弟子，則恐非與管均等同族同信仰也。)

建無盡藏實始於梁武帝。《祐録》十二謂皇帝造《十五盡藏記》是也。至嘉祥大師嘗用財施充十五盡藏，委付曇獻，資於悲敬。而唐玄琬亦撰有《無盡藏儀》。據《南海寄歸傳》，善遇法師曾在齊州營無盡藏食供養無礙。所受檀施咸隨喜捨。吉藏、玄琬，俱一時名德，善遇乃義净之師，均非三階教徒，可知無盡藏固一時風尚也。至於玄奘弟子神昉，確與三階教有關。大英博物館藏有上元三年(係高宗時)《法華經》寫本，校者有慈門寺無及、化度寺法界，均三階寺僧。閲者有太原寺嘉尚、慧立，皆玄奘弟子。慧立，《宋僧傳》謂爲魏國寺沙門，按此即崇福寺，原名太原及魏國。《開元録》亦言慧立高宗時爲太原寺主。嘉尚之在斯寺無考。法相名宿固亦曾共三階教人校閲寫經也。

(原載《微妙聲》第三期)

評日譯《梁高僧傳》

——日本《國譯一切經》《史傳部》第七

梁慧皎《高僧傳》近經常盤大定博士譯爲日本文，去年(昭和十一年，1936)十一月出版。緣數年前日本學者發願先將中譯佛經重譯爲日本文，費時七年而即完成，稱爲《國譯一切經》。近又擬將中國撰述擇要譯出，並附以注釋，以便彼邦人士之研讀。常盤博士爲東陸研究中國佛教史學者之泰斗，今此《梁高僧傳》乃其所譯，應甚佳妙。其譯文如何，吾輩華人，可勿置論。其注釋據言係學士龍池清所助成。翻閱一過，疏漏極多。或常盤博土因年高未親加指導，因之所採材料，所考事實，所用版本，均有問題。不似中國佛教史專家研究有得之作。故注釋方面恐於初讀此書者益處甚少。

爲史傳作注釋，引用材料可詳可略。略則儘可將相關之記載擇要列出，而只記其卷數，以備學者之自行參訂。如《高僧傳》開首《攝摩騰傳》，其相關之記載應列入者有：(1)《弘明集》牟子《理惑論》。(2)《祐録·四十二章經序》。(3)《廣弘明集·笑道論》所引之《化胡經》。(4)袁宏《後漢紀》十。(5)范曄《後漢書》卷百十八。(6)《珠林》十三引王琰《冥祥記》。(7)《祐録》二所記。(8)陶弘景《真誥》卷九。(9)《佛道論衡》等所引之《漢法本内傳》。(此外《水經注》、《伽藍記》等較略之記載，但亦重要，似亦可言及)今觀常盤氏書之注，只譯録《四十二章經》及《佛祖歷代通載》各一段。按《通載》所言係節取《法本内傳》之文，注釋内應提《内傳》，俾讀者知其説之所從出。或應逕引《内傳》而不言《通載》，以免枝蔓。又《高僧傳》所載永平求法事蹟，與王琰《冥祥記》所載最相同，而與《祐録》二、袁、范諸記頗有不同。今此注僅録《經序》，而於他書概不列出，既不能顯求法事傳説分歧，又不能示《梁傳》所載最早見於何書(依大體言，傳所記出於《冥祥記》者多，而根源《經序》者少)。據此，則本書此處注釋實甚陋略。

爲史傳作注釋，如欲求詳，則可擇録相關記載之文，或並加以考訂。常盤氏之書頗具此意，然其疏略實甚可驚，如於白馬寺則只注言《佛祖通載》謂以白馬載經，故以名寺。但此可補充之點有四：(1)白馬載經之説，實早見於《伽藍記》。(2)白馬寺之名已見於西晋竺法護《魔逆經記》(《祐録》七)。(3)馬繞塔之説已見於《牟子》。(4)《名僧傳鈔》稱摩騰住蘭臺寺，不言其爲白馬寺僧。又如於竺法蘭譯經則只注曰《房録》，謂其亦譯有《二百六十戒合異》二卷，按此可商之點亦有三：(1)《二百六十戒合異》，據《祐録》十一所載之序，乃竺曇無蘭所作，人乃西晋人，書乃會譯。注者毫不加察，而妄引《房録》。(2)《祐録》無竺法蘭，只言及摩騰譯經。(3)《冥祥記》等亦無竺法蘭之名，據今所知，《名僧傳》始有此人。此上所言均在常盤氏書第一頁中，其錯誤失考之處乃如此，吾人不必翻畢全書而知其無當於用也。

本書於地名類加以今釋，然常有訛誤。兹僅擇録數條於下：

①廣州　廣東省番禺縣，今之廣東。(頁三)

　交州　廣東省番禺縣。(頁二五)

　交趾　法屬安南河内西方地方。(頁十)

②彭城　江蘇省沛縣。(頁三五)

　徐州　江蘇省銅山縣。(頁六一)

③雍州(京兆新豐)　湖北省襄陽縣。(頁六九)

④中州(劉元貞)　山西大寧縣。(頁八四)

⑤飛龍山(道安在河北時所住)　湖北省麻城縣北三十里。(頁九九)

⑥高昌(西域)　江西省吉安縣西五十里。(頁四八)

⑦東莞(山東)　廣東省東莞縣附近。(頁一〇七)

本書之首有《梁高僧傳解題》，當爲常盤博士所自作，其中所論並少佳義，而且需補充之處頗多，略記於下：

①論《高僧傳》所用材料，常盤氏不知法安所作名《志節傳》(《祐録》十二引其名)。法進所作名《江東名德傳》(《隋志》)。

②混宋臨川康王義慶與康泓爲一人。

③田融《趙書》本皎序所謂之"荒朝僞歷"，乃以爲是"孤文片記"。

④作《東山僧傳》之郗景興即郗超。而頁一〇九所列超之著作無此書，似不知景興即超。

⑤因慧皎與王曼穎書中有"君白"云云，乃誤以君白即慧皎之字。

⑥論《僧傳》資料中漏略極多。

常盤博士於譯時所依版本爲《高麗藏》，但麗本之誤字每失於校正，略舉數例於下：

①頁一六，宋元明本之"化道周洽"，乃依麗本作"周給"。

②頁二九，三本之"王女爲尼"，依麗本作"王子爲尼"。

③頁七〇，三本之"每禪觀七日不起"，依麗本作"遊觀"。

④頁一七〇及一七五，三本作"法瑶"，依麗本作"珍"。而頁三三二，即依麗本亦作"瑶"。

⑤頁二三五，三本之"西域人來此土"(應指南方)，依麗本作"北土"。

按日本人士爲發揚國光，開始翻譯中文一切經，進行極速。舉衆多之人才與財力以赴之，務剋期而成書。而於常盤氏之譯註則在廣告中特爲宣揚，然其結果乃大失人望，是誠欲速不達，世之著述者可以鑒矣。

(原載《微妙聲》第八期)

評《小乘佛教概論》

《小乘佛教概論》，係高井觀海所著，昭和三年(民國十七年)日本京都山城屋出版。全書共二十章，分叙小乘根本上座、大衆二部及其支派十八部之略史與學説。第一章緒論，末章結論，第二、三、四章述根本二部之分裂，第五章至十一章分述大衆二部之教義，第十二章至第十九章分述上座部之説一切有部等之學説。其部分大體上依中譯《異部宗輪

論》、《部執異論》、《十八部論》、《文殊師利問經》等，故本書後附有此一經三論異譯對照，頗便學者之研尋。按小乘佛教各派雖爲東西洋學者所甚注意，但綜合之叙述不得不首推此書。

本書所用之材料，純採中土漢文及日本所傳。其間引巴利文及西藏文書籍，則本於榊博士(《異部宗輪論講義》)及島地大等(《佛教研究法》)諸人之著作。高井氏未直接研究原來巴利文西藏典籍，故未能充分利用一切原料。例如巴利文《論事》(*Katha Vatthe*)一書，記載小乘(並及大乘)各派宗義頗繁，於每一異執均引上座分别説之主張，加以辯難，不特可見上座此派之理論，且可推知各不同宗義之根源。高井氏之書，只引《論事》一次，並語焉不詳(頁十九)。又梵文《大事》(*Mahavathu*)一書，本屬説出世部律藏，其中所載，不但可以考見此派之學説，並尤可見由小趣大之一種綫索(如佛陀説，如十地説)，高井氏於此書則未言及。至若中土漢文佛典中可取之材料，亦遺漏甚多。如於一切有部則不但未採用《婆沙》《顯宗》《正理》諸巨著，即此部簡明綱要書籍，如《心論》及《雜心論》，亦未整理加以略述。此書遂於保存最完全之小乘宗派，只陳述十二頁，故即"一切有"一義，亦未見發揮，而此宗學説前後之變遷更未論及矣。

叙述小乘佛教各宗派最難，而最須注意者有二事：一爲各部學説之不同，一爲諸部間變遷之綫索。就各宗之異義研究，則旨在顯其特殊之精神，如迦旃延執一切有，則言一切法三世有皆有自性；經部反一切有，則主一切法非三世有而蘊處假界實，因此而二宗對於心色不相應行等各有自成系統之理論。就部執間之綫索言之，則旨在表明佛陀教化之一貫精神，如一切有部言一切諸法皆有自性，大乘方廣主一切諸法皆無自性，言雖徑庭而義實相成，蓋談有談空，固均發揮佛陀三法印之玄趣也。近代學者往往特别注重佛教各宗之不同，而諸部遂似爲互相鑿枘之派别，而不能窺佛法全體之真相。玄奘法師上高昌王表有曰："雙林一味之旨，分成當現二常；大乘不二之宗，析爲南北兩道。紛紜争論，凡數百年。"其於中國佛教之分派，至爲痛惜，然及其周歷印土，廣習異義，歸國所

携經論，所譯佛典，大小諸宗兼備，可見奘師於中土學派之紛紜雖所不滿，而於天竺各宗，仍認其俱爲佛陀精神之表現也。高井氏之書，取材未廣，陳義欠精，然用功已稱甚勤，但若以上述二事繩之，則既不能於各部均顯示其特點，又不能就佛法全體上明諸异説之根源，則小乘佛學整個面目之陳露，實猶待於後人之繼續盡力也。

（原載《微妙聲》第八期）

評《唐中期净土教》

《唐中期净土教》，塚本善隆著（昭和八年十二月東方文化學院京都研究所報告第四册）。本書乃著者在東方文化學院京都研究所研究隋唐净土教所得結果之一部分，係以法照爲中心，敘述唐中期之净土信仰。全書分爲十二章：首章論中國佛教之性質與净土教，次三章略述代、德二宗時佛教之情形及净土教之發達，次二章《法照傳》之研究，次爲第七章敘法照之著述，第八章關於五會念佛，第九章關於《五會法事贊》廣略二本所載之諸讚，第十章述飛錫與少康之念佛教，第十一章批判法照之净土教，第十二章論其與日本净土教之關係。書中並有圖版及插圖多幅，都一百三十餘紙。

本書取材甚爲豐富，最堪注意者除金石文字外，爲敦煌石室遺文，主要材料爲法照所撰《净土五會念佛誦經觀行儀》中下二卷（缺上卷）。蓋法照著作，向止謂其僅存《净土五會念佛略法事儀讚》一卷，至若三卷本之《五會法事儀》在一卷中雖曾提及，但久已亡失。日人矢吹慶輝氏前在倫敦、巴黎廣閲敦煌殘本，發見此書之中下二卷，審知即係舊所謂之《法事儀》本書。七、八、九三章多用此等新得之材料。夫敦煌殘卷固取自我國，而日人之東方文化學院，亦資賴庚款。吾人今讀此書，於中國佛教史黑暗中得光明（本書松本文三郎序中語），雖亦遥致欽佩，但回望

神州，當不禁感慨繫之焉。

本書印刷頗精，但亦有誤字。有數處當係手民誤排，但在一五一及一五五兩面引《净土五會念佛誦經觀行儀》原文一段，排印句讀錯誤則顯出於著者之誤會，因其稍有關係，故照原書抄列於下：

> 法照……白佛言……若依行之（指五會念佛）以後。未審，一均衆生，見聞之者。發菩提心。念佛名號。不入深禪定。不疾证菩提，不有大利益不。

著者據此文推論（見一六五面）稱當世禪定流行，世人嘗以“念佛名號”與“入深禪定”對立，遂指念誦名號（及讀誦佛經）爲無益之事，法照因之而疑“念佛名號”而“不入深禪定”之無有利益。實則法照原文係疑衆生見聞五會念佛法後，能發菩提心念佛名號否，入深禪定否，疾證菩提否，有大利益否，並無唱號不入定則無益之意。且口宣佛號與坐禪之分離對立，起於法照禪師之後。在中唐之世，尚無言徒唱彌陀而求往生西方者，如後代俗僧之所信也。

舊稱法照爲梁漢沙門，又曰南梁人，著者論之頗詳，而决定其爲今四川北方人，但於梁漢一名，則不甚瞭解，此名蓋首見於《北周書·崔猷傳》，指梁州與漢中。據此則法照確爲劍北地方蕭梁所置之南梁州人也。按法照與其師承遠俱生於蜀，游於南方，遠在南嶽。而照則謂曾自東吳至廬山，後乃至衡峰師事承遠。此事亦頗有關係。蓋世所推崇之净土大師曇鸞、善導、道綽均生於淮水之北，行化亦限於北方，故於南方最早崇事净土之匡山慧遠，罕有述及（如道綽《安樂集》卷下歷叙此土大德，不言遠公）。法照之後，廬山蓮社故事乃大傳於世。（與法照同時之飛錫著《念佛三昧寶王論》始言及遠公在山立誓事，然所記不涉及蓮社高賢故事）相傳法照慕遠公遺迹，乃至匡山。則此故事之流行，即不起於法照，然要必與彼之巡禮有關。又唐代關於遠公神話甚多，但可分二類：一爲遠公上生兜率（見禪月大師詩），一爲立社期生净土。中唐以前，彌

勒似猶見奉行，故彌陀派著論嘗闢之。但法照之後，兜率往生之思想已漸澌滅，故匡山結社共生西方各種傳説，乃獨見知於後世。著者似猶信白蓮社之神話，故余推論及之。

著者於叙述法照時代背景，詳陳當世帝王士大夫奉佛之奢侈，然忽略上流階級與净土教發達之關係。溯自兩晋佛教隆盛以後，士大夫與佛法之關係，約有三事：一爲玄理之契合，一爲文字因緣，一爲死生之恐懼。即如慧遠與劉遺民等書，一則曰"沈冥之趣以佛理爲先"，此指道俗同賞之玄致也；再則稱"篤律寄之情，作來生之計"，此遠公與劉等之所以共立誓期生净土也；末則曰"染翰綴文可以托興"，此亦許文字上之唱酬也。及至唐時帝王公卿以及士人，雖與釋子文字之因緣猶盛(如韓文公亦作送浮屠序)，而談玄之風尚早已衰滅(唐朝上流奉佛者自唐臨至白香山，幾專言冥報净土，求其如姚興、蕭衍、謝靈運、沈約等之能談玄理，已不可見)。士大夫根本之所以信佛，即在作來生之計，净土之發達以至於獨佔中華之釋氏信仰者蓋在於此。不然者姚興叔侄、蕭衍父子奉佛之奢侈，恐不下於唐之代、德二宗，而净土信仰之發達不在南北朝而在唐代，此其中必有甚微妙之關係也。塚本君之書叙述詳贍而少能在大處綜論，後之學者如能繼塚本君之芳踪，而特察世運推移之因果，則幸甚矣。

(原載《大公報》，1934年3月17日)

隋唐佛學之特點

——在西南聯大講演

今天講的題目是隋唐佛學之特點。這個題目有兩種講法：一種是把特點作歷史的叙述，從隋初到唐末，原原本本地説去，這叫做“縱的叙述”；一種是“横的叙述”，就隋唐佛學全體作分析的研究，指明它和其他時代不同的所在。原則上這兩種方法都應該採取，現在因爲時間限制，只能略略參用它們，一面講綫索，一面講性質。即使這樣講，也仍然只能説個大概。但是先决問題，值得考慮的是：隋和唐是中國兩個朝代，但若就史的觀點去看，能否連名這兩個政治上的朝代作爲一個文化學術特殊階段？就是隋唐佛學有無特點，能否和它的前後各朝代加以區别？我們研究的結果，可以説佛學在隋唐時代確有其特點。這一時期的佛學和它的既往以及以後都不相同。平常説隋唐是佛學最盛的時候，這話不見得錯，但是與其説是最盛，倒不如拿另外的話去形容它。俗話説“盛極必衰”，隋唐佛學有如戲劇的頂點，是高潮的一刻，也正是下落的一刻。所謂“分久必合，合久必分”，隋唐佛學的鼎盛，乃因在這時期有了很高的合，可是就在合的裏面又含有以後分的趨勢。總括起來説，隋唐佛學有四種特性：一是統一性；二是國際性；三是自主性或獨立性；四是系統性。若欲知道這四種性質及其演變，便也須知道佛學在這一時期之前與以後的趨勢。

先説統一性。隋唐時期，佛教在中國能够在各方面得以統一，扼要説來，佛學本身包含理論和宗教兩方面。理論便是所謂哲理，用佛學名詞説是智慧。同時佛教本爲宗教，有種種儀式信仰的對象，像其他宗教所供奉的神，以及有各種工夫如坐禪等等。所以佛教既非純粹哲學，也非普通宗教。中國佛教對於這兩方面，南北各有所偏，又本來未見融合，

可是到了隋唐，所有這兩方面的成分俱行統一。從歷史上看，漢朝的佛教勢力很小，到了魏晋南北朝雖然日趨興盛，但是南北漸趨分化。南方的文化思想以魏晋以來的玄學最佔優勢；北方則仍多承襲漢朝陰陽、讖緯的學問。玄學本比漢代思想超拔進步，所以南方比較新，北方比較舊。佛學當時在南北兩方，因受所在地文化環境的影響，也表現同樣的情形。北方佛教重行爲，修行，坐禪，造像。北方因爲重行爲信仰，所以北方佛教的中心勢力在平民。北方人不相信佛教者，其態度也不同，多是直接反對，在行爲上表現出來。當時北方五胡很盛，可是他們却漸崇中國固有文化，所以雖然不是出於民族意識，也嚴峻地排斥佛教。南方佛教則不如此，着重它的玄理，表現在清談上，中心勢力在士大夫中，其反對佛學不過是理論上的討論，不像北方的殺和尚、毀廟會那樣激烈。并且南方人的文化意識和民族意識也不如北方那樣的强，對外來學問取容納同化態度，認爲佛教學理和固有的玄學理論並没有根本不同之處。换言之，南方佛學乃士大夫所能欣賞者，而北方的佛學則深入民間，着重儀式，所以其重心爲宗教信仰。

到了隋唐，政治由分到合，佛教也是如此。本來南方佛教的來源，一爲江南固有的，另一爲關中洛陽人士因世亂流亡到南方而帶去的。北方佛教的來源，一爲西北之“凉”的，一爲東北之“燕”的。南方爲玄學佔有之領域，而“凉”與“燕”則爲漢代舊學殘存之地，佛教和普通文化一樣，也受其影響。但是自從北朝佔據山東以及淮水流域，有時移其人民，南方佛教也稍向北趨；又加以南方士大夫逃亡入北方的也不少，俱足以把南方佛學傳入北方。所以，北朝對佛學深有研究者多爲逃亡的南方人。再其後，周武帝毁法，北方和尚因此頗多逃入南方；及毁法之事過去，乃學得南方佛學理論以歸。到了隋文帝，不僅其政治統一爲南北文化融合之有利條件，并且文帝和煬帝俱信佛教，對佛學的統一都直接有很大的功勞。文帝在關、洛建廟，翻譯經典，曾三次詔天下有學問的和尚到京，應詔者南北都有。以後煬帝在洛陽、江都弘揚佛教，置備經典，招集僧人，而洛陽、江都間交通很發達，南北來往密切，已不像隋以前的

樣子，這也是南北文化統一的主要因素。

就佛教本身説，隋唐的和尚是修行和理論並重。華嚴的“一真法界”本爲其根本理論，可是其所謂“法界觀”，乃爲禪法。天台宗也原是坐禪的一派，所尊奉的是《法華經》，它的理論也是坐禪法，所謂“法華三昧”是也。法相，唯識，本爲理論系統，但也有瑜伽行觀。禪宗雖重修行，但也有很精密的理論。凡此俱表明隋唐佛教已統一了南北，其最得力之口號是“破斥南北，禪義均弘”。天台固然如此，華嚴也可説相同。唐代大僧俱與南北有關。天台智者大師本爲北人，後來南下受煬帝之優禮；唐玄奘在未出國前曾到過襄陽和四川，襄陽乃南方佛學的中心。菩提達磨本由南往北。三論宗的吉藏本爲南人，後來隋文帝請他到北方，極受推崇。法照乃净土宗大師之一，本爲北人，也曾到過南邊。表面看，北方佛教重行爲信仰，仍像舊日的情形，可是實在是深入了。這時仍同樣造佛像，建廟宇，勢力仍在平民；却又非常着重理論，一時天台、華嚴諸宗論説繁密，競標异彩。南方佛學，反而在表面上顯現消沉。却是對後來的影響説，北方的華嚴、天台對宋元明思想的關係並不很大，而南方的禪宗則對宋元明文化思想的關係很大，特别關於理學，雖然它對理學並非起直接的作用，但自另一面看，確是非常重要。

再説國際性。隋唐時代，中國佛學的地位雖不及印度，但確只次於印度。并且當時中國乃亞洲中心，從國際上看，中國的佛教或比印度尤爲重要。當時所謂佛教有已經中國化的，有仍保持印度原來精神的。但無論如何，主要僧人已經多爲中國人，與在南北朝時最大的和尚是西域人或印度人全不相同。南朝末年的法朗是中國人，他的傳法弟子明法師是中國人，但是他最重要的弟子吉藏是安息人，爲隋朝一代大師。隋唐天台智者大師是中國人，其弟子中有波若，乃是高麗人。唐法相宗大師玄奘是中國人，其弟子分两派：一派首領是窺基，于闐人；另一派首領是圓測，新羅人。華嚴智儼系出天水趙氏；弟子一爲法藏，康居人，乃華嚴宗的最大大師；一爲義湘，新羅人。凡此俱表示當時佛教已變成中國出産，不僅大師是中國人，思想也是中國化。至若外國人求法，往往

來華，不一定去印度。如此唐朝西域多處的佛經有從中國翻譯過去的。西藏雖接近印度，而其地佛教也受中國影響。朝鮮、新羅完全把中國天台、華嚴、法相、禪宗搬了去。日本所謂古京六宗，是唐代中國的宗派。而其最早的兩個名僧，一是傳教法師最澄，一是弘法大師海空。其所傳所弘的都是中國佛教。所以到了隋唐，佛教已爲中國的，有別開生面的中國理論，求佛法者都到中國來。

佛教到隋唐最盛。佛教的勢力所寄托，到此時也有轉變。因此接着談到它的自主性或獨立性。主要的是，這時佛學已不是中國文化的附屬分子，它已能自立門户，不再仰仗他力。漢代看佛學不過是九十六種道術之一；佛學在當時所以能够流行，正因爲它的性質近於道術。到了魏晋，佛學則倚傍着玄學傳播流行；雖則它給玄學不少的影響，可是它在當時能够存在是靠着玄學，它只不過是玄學的附庸。漢朝的皇帝因信道術而信佛教，桓帝便是如此。晋及南朝的人則因欣賞玄學才信仰佛教。迨至隋唐，佛教已不必藉皇帝和士大夫的提倡，便能繼續流行。佛教的組織，自己成爲一個體系。佛教的勢力集中於寺院裹的和尚，和尚此時成爲一般人信仰的中心。至於唐朝的皇帝，却有的不信佛教。高祖僅僅因某種關係而中止毁滅佛教。唐太宗也不信佛教，雖非常敬愛玄奘，但曾勸過玄奘還俗。玄奘返國後，着手翻譯佛經，要求太宗組織一個翻譯團體，太宗便拿官話搪塞玄奘，意思是你梵文很好，何須他人幫忙。據此，足見太宗對佛教的態度如何了。玄宗雖信佛教，可是信的是密宗，密宗似道教，實際上信道教才信佛教。唐朝士大夫信佛教的也不多，即有信者也對於佛學理論極少造詣。士大夫排斥佛教的漸多，且多爲有力的分子。加以道教的成立，使陰陽五行的學者另組集團來反對佛教。儒教則因表現在政治上，和佛無有很大關係。因之佛教倒能脱離其他聯繫，而自己獨立起來。另一方面，佛教這種不靠皇帝士大夫，而成獨立的文化系統、自主的教會組織，也正爲它的衰落的原因。即緣佛教的中心僅集中於廟裹的和尚，則其影響外界便受限制。和尚們講的理論，當時士大夫對之不像魏晋玄學之熱衷；平民信仰佛教的雖多，然朝廷上下則每

奉儒教，不以事佛爲主要大事。這些實在都是盛極必衰的因子。本來佛學在中國的表現，一爲理論，二爲解决生死問題，三爲表現在詩文方面的佛教思想。可是到了向下衰落的時候，理論因其精微便行之不遠，只能關在廟裏；而生死問題的解决也變爲迷信。這時只有在文學方面尚可資以作爲詩文的材料，韓昌黎雖然排佛不遺餘力，倒嘗採取佛學材料作些詩文贈給和尚。

最後談到系統化。印度佛教理論，本來有派别的不同，而其傳到中國的經典，到唐代已甚多。其中理論亦復各异。爲着要整理這些複雜不同的理論，唐代的佛學大師乃用判教的方法。這種辦法使佛教不同的派别、互异的經典得到系統的組織，各給一個相當地位。因此在隋唐才有大宗派成立。過去在南北朝只有學説上的學派(sect)。例如六朝時稱信《成實論》者名成實師，稱信《涅槃》者名涅槃師。而唐朝則成立各宗，如天台、禪宗等，每宗有自己的廟，自己的禁律，對於佛學理論有其自己的看法。此外每一宗派且各有自己的歷史，如禪宗尊達磨爲祖宗，代代相傳，像《燈録》裏所記載的。這也表明每派不僅有其理論上的特點，而且還有濃厚的宗派意識，各認自己一派爲正宗。此種宗派意識，使唐朝佛教系統化，不僅學術上如此，簡直普及到一切方面。華嚴、天台、法相三宗，是唐朝最重要的派别。另一爲禪宗，勢力極大。天台、華嚴不僅各有一套學理，并且各有一個全國性的教會組織，各有自己的譜系。華嚴、天台、法相三宗發達最早。華嚴上溯至北朝，天台成於隋。它們原來大體上可説是北統佛教的繼承者。禪宗則爲南方佛學的表現，和魏晋玄學有密切關係。到中唐以後，才漸漸盛行起來。原來唐朝佛學的種種系統，雖具統一性，但是南北的分别，仍然有其象迹。唐朝前期佛學富北方的風味，後期則富南方風氣。北統傳下來的華嚴、天台，是中國佛學的表現；法相宗是印度的理論，其學説繁複，含義精密，爲普通人所不易明瞭。南方的禪宗，則簡易直截，明心見性，重在覺悟，普通人都可以欣賞而加以模擬。所以天台、華嚴那種中國化的佛教行不通，而來自印度的法相宗也行不通，只有禪宗可以流行下去。禪宗不僅合於中

國的理論，而且合乎中國的習慣。當初禪宗本須坐禪，到後來連坐禪也免去了。由此也可見凡是印度性質多了，佛教終必衰落，而中國性質多的佛教漸趨興盛。到了宋朝，便完全變做中國本位理學，并且由於以上的考察，也使我們自然地預感到宋代思想的產生。從古可以证今；猶之説没有南北朝的文化特點，恐怕隋唐佛學也不會有這樣情形；没有隋唐佛學的特點及其演化，恐怕宋代的學術也不會那個樣子。

（原載《圖書月刊》第三卷第三四期，1944 年）

釋迦時代之外道

印度有史之初，其人民所禮之神如普霜(日神)、第亞(天神)是上天神；如因陀羅(雷雨神)、華塔(風神)是氣象神；如須摩(原是草汁，能醉，用以祭神，復神視之，後遂衍爲月神)，阿耆尼(火神)是大地神(此外有祖先神，如閻摩是)，蓋皆感於自然之象，起禳灾祈福之心。所求非奢，所需甚簡。百姓樂生，各不相犯。信巫覡，用桃符，重祠祀，崇吠陀。婆羅門教於焉託始。此其道德雖留野蠻遺風，然神之嚴正，民之畏法，今讀其頌神歌辭，瞭然可覩。若諸哲人晚出，探宇宙之本，疑天神之妄，則皆特出，匪循常軌。是曰印度教化之第一時期。繼而民智漸增，舊教衰頹，僧侶敗度，迷信紛起。輪迴之説悲觀之教既張，而吠陀時代之精神遂至全改。於是祭祀之用，不在敬神造福，而在解脱。學理幾研，苦行致力，亦爲前此所罕有。而小乘佛教暨尼犍子六師學説，則更指斥經典(吠陀)，别立門户。乃至奥義書，名爲承婆羅門之正統，但其中高談玄理，吠陀諸神地位蓋已一落千丈。是曰印度教化之第二時期。自時厥後，各宗重智慧解脱，争相辯難，學理益密。以是五頂、雨衆，漸成一家之言。龍樹、世親，又專宏大乘佛教。談量談理，則求因明。總御總持，則精瑜伽。他若勝宗、順世、明論、聲論，亦俱大成。雖其時婆羅門神教並未全斷，六論諸派，降及近代亦未全亡。然自阿輸迦至商羯羅，實爲印度哲學極盛時代。商羯羅者，居此期末葉，吠檀多(婆羅門認爲正統)宗之大師也。印度論者謂其智深言妙，遂滅佛法。實則其時釋氏尊宿零落，僧伽後且受回紇之摧殘，遂至大法東移，漸成絶響，婆羅門之勢乃再盛耳。爾時早有憑吠陀之餘燼而崇拜諸天(謂梵天等。如獸主外道是也。主謂濕婆天，獸指個人生命。蓋天主之所畜牧也)者，遂演生所謂印度教。此則印度教化已自第三時期而入第四時期矣。印度教者，

宗派複雜，語不能詳。惟大要尊禮三身，謂梵天、韋紐天及濕婆天。尊後二者之徒黨尤盛。其教外藉數論或吠檀多之説，内實不重智慧而篤信神之威權，故常盲從，不用理解。主感情，薄理性，大類基督教之所謂信仰。此乃逐時風而大變，是爲篤信説。承繼瑜伽，密教大盛。悉檀記字，因字字而達心性之源。身分焦膈，因部部而合天地分位。如翕 Am 聲於神爲濕婆，於身爲前額。郎 lam 聲於神爲大地，於身爲頸骨。其持頌之繁瑣，不能備舉，是爲秘咒説。等而下之，更有精力説。精力者，爲濕婆天之女妻，用以代表天之精力。其中少學理之可言，而儀式卑鄙殘酷，廟蓄淫娃，祭用裸體，此則印度教之最下乘也。加以回教浸入，混和失真(最有名之混合教名塞克)，遂成印度教化之最近時期。迨於現代，志士叠出，多欲改進舊風。復興舊教，如佛教之研究，即其一端。觀其各種學術之發達，震旦較之，應爲愧死。此則印度教化又或將另辟一新紀元也。

兹篇所説，當第二時期之初。計在我佛如來之前後三數百年中。大般涅槃如在周敬王三十二年，則其後八年孔子因獲麟而絶筆。其後七十六年，蒲羅他各拉(protagoras)之書焚於雅典。再十二年，而蘇格拉底飲酖於獄。約於其前一百年，火教創始於波斯。其後約一百年，而亞里士多德出世。以言猶太教，則釋迦行道約在預言世之末葉。其時印度亦聖智輩出，釋迦、大雄(尼犍子號)特其尤著者耳。論者有震於大地學術之驟昌，或歸之於世運者，實則各具因緣，不難探索也。

蓋印度雅利安人奠居已久，民力增漲，智識漸高。禮樂文化，待年遂興。而其時貿易交通，見聞較廣。公衆辯難，流爲風尚。或挾金以求議論，或行之大祭場中，或争執不決，至築屋以居，俾可長久討究。而持學説者往往足無定居，與求道者以無上方便。故教化普及，不易爲婆羅門所專持。如佛陀尼犍子，均出帝王階級。奥義書中，婆羅門亦常低首承教於刹利種。當時普通民智之高，實新説盛起之原因一也。民智既高，吠陀諸神，以常留野蠻遺風，而失人民之仰望，是以建立梵天，黜多神教，而起萬有一神之觀念。甚至謂祭祀自可得福，福非神授，而於

神之有無，亦三復致疑，信仰求福之念大消，而多賴智慧以求解脱，原因二也。吠陀之世重在祈福，故祭司權力特大，歷時既久，僧侶濫行威信，神殿成貿易之場，祠祀作謀生之術，縱欲亂紀，識者憂之。乃有努力 Aśrama(説見下)之設，苦行之教，其意無非在嚴定清規，盡除私欲，原因三也。輪迴説興，無常之懼驟盛。蓋人生戚戚富貴，汲汲名利，奄忽物化，無可爲實，思此而吠陀樂生之風遂易爲悲觀諸説。仁者厭世即以救世，激者厭世乃成絶世，原因四也。

本此諸因，新説群出。《梵網經》舉六十二見，《尼犍子經》如 Sūtrakrtangā及奥義書中所載異説亦夥。歸納諸説，約分三系：(1)婆羅門教，延吠陀神教之舊緒，重祭祀。(2)奥義書開闢新説，立梵天。(3)沙門諸外道，輕吠陀，重智慧(奥義書亦重智慧)。各立門户，學説極雜，最知名者爲耆那教(即尼犍子外道)。

一

自雅利安人侵入印土，被征服之土著流爲奴婢，不得參與吠陀教會，遂成爲第四階級。而在雅利安人中亦稍稍分爲三級。蓋上古民族，内賴鬼神之團結，故祭祀有專司。外須作戰以禦異族，故武士爲專職。其不司祭祀戰鬥者爲工農，器用財賦於是取給。以是有僧侶帝王平民之劃分。迹其始意，並非階級。蓋階級者，最重婚律，其義在保持血統之清潔。故婚嫁爲限同級。然索諸佛典，雖稱譽種德婆羅門，謂其“七世以來父母真正不爲他人所輕毁”，又謂“顔貌端正得梵(婆羅門也)色(猶言種姓也)像(見《長阿含》卷十五)”。但種姓原義並非階級，其限制結婚，在乎種族，而不限於同級。且非婆羅門之各種族均可互婚；異種異色之結婚尤時有所聞。而所生之子，且可爲武士或僧侶。迨階級之制盛，而後僧侶不得爲武士，帝王不得爲僧侶。然在佛典，則婆羅門不必即僧人，帝王種亦常作工匠。見之記載，並不爲聞者所奇也。

當時階級之制雖不嚴，然爲僧侶者之權漸大。如記謂："天有二種。諸天是天。而精熟吠陀以教人之僧侶亦天也。"彼等習於祭神之歌曲儀禮，他人則須營生業，作戰爭，無暇學驅役神鬼之術，而"聰慧婆羅門納諸天於其權力之下"矣。(上所引二語均見梵書中。)故僧侶之通人必"異學三部(謂三吠陀即三明)，諷誦通利種種經書(解釋吠陀諸書)，盡能分别，世典(恐係記天象故事等之書)幽微，靡不綜練。又能善大人相法占候吉凶祭祀儀禮。"(見《長阿含》卷十五)吠陀有四，以黎俱爲最古。阿闥婆於釋迦出世後始漸著名。娑摩夜殊二者則側重祭祀，尤以夜殊爲婆羅門教之初期典籍，故釋此之梵書更爲詳備。最有名之《百道梵書》Śatapatha-Brāmaṇa屬焉。凡諸梵書，類詳載禮儀，佐以譬喻，所言繁瑣多無所謂。其中雖不乏獎勵道德篤行敬禮，然終爲罕見。概言之，則勢力實在婆羅門，而不寄於諸天之手；威福實在祭祀，而非得之神人。故梵書有謂諸神不死，乃由力行祭祀苦行而得者。(見《百道梵書》中)而人獸之得不死亦同賴祭祀。如四吠陀中言："我昔飲須摩味(祭祀所用之草汁)故成不死。得入光天識見諸天。"又於馬祠則有曰："獸，汝父母及眷屬悉皆隨喜汝，汝今捨此身必得天上。"(均見《金七十論》卷上，又參見《百論疏》卷五)祭祀之威權既若是之大，故舉行時須謹慎將事。一言一動，及至發音之輕重，均有莫大之效果。稍亂其次第，則白晝必永爲長夜，或四時十二月均失其常。梵書詳叙禮儀之進行布置之末節，蓋以此也。

祭祀出自魔術，用術驅鬼必用咒語，祭祀求天亦賴歌曲，故通吠陀者戰勝一切。"智有三，黎俱吠陀、夜殊吠陀、娑摩吠陀是也。黎俱，歌頌地也；夜殊，空(空氣界)也；娑摩，天也。人以各吠陀而戰勝地空天。"(見《百道梵書》)梵書於祭事則謂之法，於祭理則謂之智。《百道梵書》中曰："祭牛若東去，則祭者可得生善世，北去則於人世，聲名偉烈，西去則多人民財穀，南去則死。如是乃智之道。"其智之粗拙如此。歌頌爲祭祀之文，智論爲祭祀之理，二者乃互相爲用也。

祭祀之種類極繁，自帝王灌頂馬祠，(帝王爲祭者，期甚長。蓋須放

馬於野，任其所之，以卜當征服之地點何在。）以至平民之火祠（甚簡陋），幾於無日無之。而人生之大事，禮節特重。據書傳所傳，祭祀爲數二十一，列爲三組，組各有七。一爲油乳等之供獻，二爲須摩之供獻，三爲犧牲之供獻，然祭祀之數實不止此。其時期常延至一年以上，參與者亦常至千萬。印人之所以特重祭祀，蓋以爲天地之運行，祭祀節目悉可與之相應，凡舉行正當之祭祀者，即可得自然界之威權。故祭者（謂求福之人，擔任祭費，請僧人主持。故僧人不必即祭者。）如發願言某人當死，則其人立亡。質言之，此項學理，與所謂同情魔術者相同。如結草人，載某名姓生日咀之，某必殂。蓋草人與生人相表裏，亦猶祭祀與天下事理之相應也。因是重象徵主義，祭用茅草以象天地，歌曲音韻以象人類，犧牲神龕無一不有所指。而神廟之方向，亦含重大之意義焉。

祭祀之旨有三。一曰供養。蓋犧牲者，神賴以生，祖先之靈亦需飲食，故油汁須摩投傾爓火，而韋紐天傳曰，用祭祀而諸天之生得養。此則最初人民信仰之遺傳，人之視神相去不遠。二曰贖罪。祭者恒陳犧牲使代受過。如梵書有曰："嗚呼，犧牲！趣歸汝之肢體於火，汝爲諸天祖父人類及吾輩所作罪洗滌所有罪惡，吾人於夢中醒時有意無意所作，均汝爲洗净。"三曰求福。人神授與，意本無殊貿易，故人恒持供獻於諸天之前而説誓言："給我我乃給汝。授我我乃授汝。"（見《百道梵書》）。以其所供，求其所欲，所求愈大，所供愈豐。故婆羅門受巨額之金錢，牛羊犧牲動以千百計。（參見《長阿含究羅檀頭經》）彼等受之恬不爲怪，而乃爲之解説，歸諸神旨，理所應然。至謂："祭祀之用有二：供獻諸天、給養諸僧。以供獻厭足諸天神，以給養厭足諸人神，二神均足，則祭者可以直生天上。"顧僧人所貪雖特多，而祭者所求嘗亦甚奢。驅病殺敵，及凡所欲而力不能達者，如生天不死、神通自在等，無不可得之於祭祀。合法之馬祠行之百次，則祭者可進位爲神，竟奪天帝釋之席也。

僧侶且可任意修改祭祀儀文，梵書各家之所以並出，婆羅門各族各派之分立門户有以致之。祭言 Yāiñavalkya 大師，印土教史中之老宿，而爲祭禮之專家。食祭牛之事自古懸爲厲禁，而師則曰："至若我，如爲牛

肩亦食之。”其擅改禮法如此。其後維持風俗禮教，漸衍爲婆羅門之特權，而法典遂爲彼輩獨治之學。祭言大師蓋亦法律家之一。僧侣既挾此無上之威權，故蕩檢踰閑，無識鄙陋者，所在多有也。

婆羅門僧人以此恒爲有識者所鄙，如倮形。迦葉常聞佛“呵責一切諸祭祀法，罵諸苦行人以爲弊穢。”傳聞雖過(見《長阿含》第十六卷)然其貪鄙，史具有徵。三明經(出《長阿含》)亦曰：

> 三明(謂三吠陀)婆羅門見日月遊行出没之處，叉手供養(此一種祭祀)，而不能説此道真正當得出要。至日月所而常叉手供養恭敬，豈非虚妄耶？(中略)彼三明婆羅門爲五欲所染，愛著堅固，不見過失，不知出要。彼爲五欲之所繫縛，正使奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，無有是處。(中略)譬如阿夷羅河，其水平岸，烏鳥得飲。有人欲度，不以手足身力，不因船筏，能得度不？答曰：不能。(佛曰)三明婆羅門亦復如是。不修沙門清净梵行，更修餘道不清净行，欲求生梵天者，無有是處(下略)。

顧梵書中亦常奬進善行。第一語須誠實。阿耆尼(火神)於諸天中爲發願之主，而言語亦列名天中：“一切均二分，絶無三分。或爲實或爲不實，僅實爲上天，而不實爲人類。”第二戒淫。淫者獨犯伐龍那(司善惡甚正直)。當祭祀之時，祭者之妻，必經僧人正式詰問，是否忠於其夫。蓋祭時不能容罪惡於胸，若先事懺悔自白，則罪可减。至於殺盗墮胎，均須嚴禁。而宗教之條律，尤須恪守。此雖多對祭者(謂出資求福請婆羅門僧人主祭者)而發，然婆羅門之德行須修，明者亦漸覺其重要。故不久有四努力之設，分爲梵行時期、在家時期、森林獨居時期、遍出或比丘時期。意在管束人生，謹嚴教訓。然佛之時代，婆羅門教之衰壞，實非虚搆也。

此上所言，俱據梵書。梵書、奥義書，特爲上級人之學説(奥義書學説見下)，通俗之信仰不必相同。徵諸往籍，當時平民特别迷信鬼神。

(1)天堂地獄之説漸形複雜，其用意在懲惡勸善，言誠者生天上，作誑者入地獄，禍福年限亦各等差，視善惡之高下爲斷。(2)驅使魔鬼頗多方術，或種植樹木鬼神所依以謀生活，或占相男女吉凶好醜以求利養，或作種種厭禱，或誦種種邪咒，或知生死，或習醫方，或占天氣，或説國運，亦能咒人作驢馬，亦能使人聾盲瘖啞，或火燒鼠嚙能爲除解。(均見《梵網經》)(3)多數人民雖仍禮吠陀，而所尊之神漸異。求之佛典，其重要者爲大地之神(净尼天)，山林之神(雪山神)，舊日之神存於俗者甚少。因陀羅在古昔最大，乃轉爲帝釋，性質即異。而吉祥 Siri 女神伊散那 Isana 均漸見尊仰。後在印度教，吉祥爲韋紐天神妃，伊散那則爲濕婆天。顧舊神之衰替不獨見之群衆信仰，婆羅門中優秀，亦漸棄古多神教，而主泛神説，如奥義書所載是矣。(群衆中不乏苦行及新學説，然此俟下論之。)

二

梵書上承吠陀，敷陳禮儀，法之事也。梵書之末類有森林書，而奥義書之最早者即常爲森林書之一部。此二者均重理論，而奥義書尤深探哲理，則智之事也。智法互相爲用，徒行祭祀之法而不識其理，所求必不得。此雖梵書之言，而奥義書之於婆羅門教，尤爲教外别傳。梵書之智，實指祭義；而奥義書之智，則已進入哲學之域，實智者乃可知之。其道父僅可傳之子，師僅可選授優秀。中樞秘密應不著一字。奥義書之重要有名者，都十三種，其最初者成於佛陀出世以前。各書所載，或詩或文，或二者兼有，寓言故事祭祀神歌均編入篇中。(奥義書各種多非一人手著，且其亦採帝王階級言論)其言雖龐雜，而大義固有可尋者。

黎俱吠陀中晚出之詩章(黎俱吠陀集長時間歌曲而成)，即有世界本質之疑問。降及奥義書而討論益亟，答案亦多。故印度各宗，如計水外道(《大林奥義書》五之五)金卵外道(《唱徒集奥義書》三之十九)、計時

外道(《友愛奥義書》六之十四)、聲常外道(《唱徒集奥義書》一以下)、自然外道、必然外道、偶然外道(《白騎奥義書》一之二),均於諸書中有蹟可尋。而五大五風,所食食者諸説,亦散見各篇。而數論瑜伽及吠檀多之道均於是託始。綜其大略,則主張泛神,雖未嘗推之至極,未全立商羯羅如幻之説,而力持即我即梵,實爲後彌曼差(吠檀多之别名)之祖。(此下所引務據早期奥義書,其後期奥義書去佛日遠也。)

梵字原義爲頌(魔術咒語即曼荼羅),爲禮節,爲唱詩僧,其後引申爲禮節所得之魔力。人如作正供獻,正歌曲,則有梵生,再引申而爲世界之精力。天地之運行,人類之生命,胥於是賴。故依神言之,梵爲最大,爲造物主;依天象言之,梵爲虚空周遍一切;依人類言之,梵爲風,生命之本(風乃舊譯,應譯生氣,指呼吸之氣,乃生命所託);依哲理言之,梵爲世界本質,一切事物均自是生,而日月水火等均可指爲梵。等而上之,梵爲真如,義如虚空,不落言詮,須遮不表,是以有"不不"之説,謂梵出吾人有限知識以外,不如此,亦不如彼。故韋迦陵問梵於白伐,白伐應之曰:"趣學梵,吾友。"即復默然。及再問三問,乃答曰:"餘實詔汝而汝不悟,默然即此神我也。"(見商羯羅注《吠檀多經》三卷二之十七)

所謂神我者,謂阿提芒 Atmano 奥義書之大義,可以一言蔽之,即梵即我是也。在黎俱吠陀,阿提芒或指世界之原質,或指個人之生命。而在奥義書中,阿提芒多指自我。"自我者乃人類固定不變之本質,永住妙樂,如無夢眠,雖彼實無知而實知之,但彼所不知平常之知。(何以故?)蓋以其不滅(平常之知有生滅),而知者之知無已時。"(見《大林奥義書》第四編三之三十)寂然不動是謂無知,獨爲知者則是有知,一切知作非即彼體而從彼生。彼爲能見而不被見,彼爲能聽而非所聽,彼爲能思而非所思,故爲獨存之主體,絶對之主觀。是之謂人之實質。

人之實質無以異於世界之精神,此意在黎俱吠陀已見端倪。其第十之九十,比世界爲補盧沙,(舊譯丈夫又譯神我。)日出於目,月出於心,因陀羅及阿耆尼(火神)出於口,伐由(風神)出於呼吸,空氣出於鼻端,

天出其首，地出其足。類此言論，屢見奥義書(《唱徒集奥義書》三之一十八，大林奥義書一之二)。而梵爲内宰 Antaryāmin(謂一切外界受其宰御)，尤似個人神我，自我以外無他物(語見《大林奥義書》四篇三之三十)。梵即我，我即梵，此之謂奥義，深密不可言説。至於現象世界山河大地是真是幻，則奥義書諸哲，未深加推求。如幻之説雖現端倪，而多但認定僅梵我爲實有，不言世間爲非實，此則未免矛盾也。

總上所言，大義有二。(1)梵與我均爲世界之原質；(2)梵即我，我即梵。因其均爲原質，故包舉一切而無内無外，無生無死，不可見聞，不可探索。昔烏德拉克既使其子施偉塔克圖學諸吠陀，進而詔以梵之密義。玆節譯如下(《唱徒集奥義書》六之八)：

> 吾兒，此諸河流通，東者向日出，西者向日入，自此海達於彼海，而仍僅流爲海，彼等亦莫辨孰爲此河，孰爲彼河。吾兒，人世恰亦如是。一切衆生雖同出一生，而不自知其爲一。彼神秘之原體，世界以之爲精魂。彼乃真實，波乃自我，彼是汝。

又曰：

> 傍將將死之人，諸親畢集，各問曰："汝識我歟？汝識我歟？"當其語未没入心，心未没入於命，命未没入火，火未没入最高精神，彼有知識。既而其語没入心，心没入命，命没入火，火没入最高精神，然後不知。彼神秘之原體，世界以之爲精魂。彼乃真實，彼乃自我，彼是汝。

又：

> 其父曰："置此鹽於水中，明晨其來見我。"其子奉行。父謂之曰："趣取置於水中之鹽。"子覓之不得，固已全化矣。父曰："於水

面嘗之若何?”子曰:“鹽。”父曰:“於中間嘗之,若何?”子曰:“鹽。”父曰:“於水底嘗之若何?”子曰:“鹽。”父曰:“棄之,再來謁我。”子行之,然鹽仍在。

父乃曰:“於此身中,汝亦不能覓見實質,但彼固亦存在。彼神秘之原體,世界以之爲精魂。彼乃自我,彼是汝。”

此中“彼”指大梵,“汝”指自我“彼是汝”一語,謂梵我本來爲一,是此後吠檀多宗極有名之格言。下引一段亦甚有名,爲哲人商諦禮所説(《唱徒集奧義書》三之十四):

全世誠爲梵,凡靈魂净寂者趣尊禮之。趣以之爲其所欲知。人誠爲智所成,故當其逝去即變爲智,因爲其在世所有也,是以彼趣精進向智。其質爲神,其身爲生,其形爲光,其意爲實(真實不妄),其體爲無限,全能全智,全嗅全味者,包含天地默然不亂者。彼乃吾之精神,處於吾心,小於米粒、或麥、或芥子,小於草子,或竟小於草子之空皮。此吾心中之精神,大於地,大於天,大於神區,大於萬千世界,全能全智全嗅全味者,包含天地默爾不亂者。彼乃吾心中之精。神,彼乃梵。當余逝去,應彼是達。知此者誠無復凝慮。商諦禮之言若此。商諦禮之言若此。

梵我合一之説,爲奧義書之主旨;世間如幻之説,乃商羯羅所後加。奧義書大半近於吠檀多,然其内容縟雜,故他宗要旨亦間可得。最著爲數論瑜伽之説。蓋吠檀多合梵我爲一,而數論瑜伽則顯分爲二(自性與神我)。雖其説多見於後期諸書中,而初期書(如《唱徒集》六之四、《迦塔奧義書》四之七)蹟亦可得。佛陀出世時之已有數論,亦可徵之佛典。(如《佛所行贊》第十二品等)而推求學理之進化,當時應亦有此説,特數論之成熟則恐時仍稍後。事理繁複,兹不詳探。

進而言奧義書之解脱道。輪廻之説,黎俱吠陀已有萌芽,至此時益

顯。因有無常之懼，而愈有出世之想。大梵是常，故人我須没其中，合而爲一。天上是常，故人須離世間不返。其解脱之道，主在智慧。祭祀乃法之道，奥義書則重智之道。人能知天地之秘，斯可獨存；能知梵之奥義，斯即爲梵。業報之起，悉由無明，故若有智，業力可斷。印度各宗均以智滅，若佛家智慧亦最尊。其所謂智慧非爲平常知識，乃徹底之覺悟，而得之禪定者。得者於此絶對信仰，成爲第二天性。美人髑髏，富貴朝露，凡庸識之，僅爲格言，聖哲通之，見諸事實，非僅知之也。且我即智慧，智慧即我，因我爲清凈智慧，故了無所限，不死不生，竟合大梵。《迦塔奥義書》(一至三)述一婆羅門往謁閻魔，不受世界一切快樂，而欲知生死之秘密。智慧之見重，於此可見一斑。是亦印度哲學特性之一也。

三

婆羅門教承吠陀之餘緒，而保守祭祀之法。奥義書重學理研究，而新創解脱之智。智之道雖已多門，如吠檀多及數論之先河等。其實當時發願出世，廣立智論者，婆羅門正統外尚大有人在。希臘有馬迦斯屯尼者，以西曆紀元前302年爲希臘使臣，至月護王庭，歸而著一書。近人考之，知當時宗師顯分二派：一爲婆羅門，一爲沙門。沙門脱離家世，四方求道(故此等人名出家人)，精思殫慮，不顧衣食(常求乞故，稱曰比丘)。其言其行，常異於婆羅門之正道，常居森林，或露卧，或穴居，不守階級，不尊吠陀，薄祭祀，重苦行。吠陀本重諸天而興歌頌，梵書重祭祀而尊僧徒，奥義書雖輕諸天而崇吠陀，猶不失正教。至於沙門，則多鄙棄神權，故婆羅門人視爲外道。其時婆羅門與沙門並立。但依考證，婆羅門或較盛於西方，沙門則多在東方也。其時哲人之知名者，爲六師(常見佛典)、爲阿羅邏迦藍及鬱陀迦羅摩子(佛嘗問道二人，爲毗舍離城左近沙門之領袖)。闍馬力(爲尼犍子之婿，叛耆那教而别立僧

伽)、及叛佛之調達等。至於釋迦牟尼，則諸哲中之特立者也。當時貴人出家求道，世人視之不但不怪，且有尊禮之者(如《中阿含箭毛經》所述)。出家者夥，其中不無藉行乞以謀自活，軼出常軌者。如末伽黎拘舍黎爲六師之一，即邪命外道之首也。居舍衛城，館於陶人婦家，持一杖乞食(故得末伽黎名)，行諸種奇异苦行，至謂淫樂無害，精進無功。其初本師尼犍子，後以壞戒離去，耆那教人亦斥爲婦女之奴隸。詭作奇説，動世人，以謀生活。故時人謂之邪命外道。由是等事，而各宗首領常聚衆設戒，爲有組織之教會(梵曰僧伽，拘舍梨反對此項團結，與尼犍子徒辯論，斥其師聚黨。可知僧伽之制，非出家者之常規)。其時教律最嚴者，唯耆那教。

求道既成風尚，於是宗計繁興，散見典籍(如佛書及耆那教書)者不少。整理發明，談佛教史者應詳搜討。

(1)凡沙門婆羅門廣博多聞，聰明智慧，常樂閒静，機辯精微，乃爲世所尊重(見《長阿含》卷十四)。以是辯論之律漸興，而離支難墮負之語隨出(見《雜阿含》四八)。有散惹耶毗羅梨子者，六師之一也，每於一事全無定見，如人捕鱔，不可捉摸(見巴利文本《沙門果經》)。

> 如汝問有别世否，如我知定有，我當作是言；但我不作是言，吾亦不以爲如是如是，吾亦不以爲不如是如是，吾亦不非之，吾亦不言非有非非有别世。如汝問有情有以偶然生否，誠有果報否，人既得道死後常存或仍斷否，吾亦如上答之(節譯巴利文本《沙門果經》)。

同時謂此事實，此事異，此事不異，此事非異，此在六十二見有四見(以下所陳六十二見俱依《長阿含文》)。耆那教(尼犍子)斥爲不知主義Ajñānavāda，而立或然主義Syadvāda(見下)。其邪命外道之拘舍梨，亦立三句，謂同一事可是、可非是、可亦是亦非是。此二者蓋均辯論術之方式也。

(2)世間諸論尤爲繁興。

(甲)有謂世間常住(六十二見之四),或謂世間半常半無常(六十二見之四)。言常住者,謂一切世界均是不變。言或常或不常者,如欲界變化而梵天常住云:

> 彼大梵者能自造作,無造彼者,盡知諸義,典千世界,於中自在,最爲尊貴。能爲變化,微妙第一,爲衆生父,常住不變。而彼梵化造我等,我等無常變易,不得久住。(此對似奥義書尊大梵爲世主等思想)

(乙)論世間有限無限(有邊無邊六十二見之四)。

(丙)論世間變化之原因,傳説有三種(《中阿含十三度經》)。①宿作因論,謂一切世事皆由前定。如邪命外道拘舍梨,謂業報極强,無道解脱,一切運行均係必然。故其語阿闍世王曰:

> 大王,無力無精進人,無力無方便,無因無緣衆生染著,無因無緣衆生清净。一切衆生有命之類皆悉無力,不時自在,無有怨讐定在數中。(中文《長阿含》此段係波浮隨迦旃延語,惟證以巴利文及《尼犍子經》,此係拘舍梨語,今從之。)

此所謂數,命運之謂。②尊祐論,崇自在天,一切運行均依神意,婆羅門書中散見此説。③無因無緣論(六十二見之有二見),謂世事皆出偶然,如推此説必無果報,而似富蘭迦葉(六師之一)之學。如言:“於恒河南岸,臠割衆生,亦無惡報;於恒河北岸,爲大施會施一切衆利人等利,亦無福報。”(後二説並見《長阿含》卷十七布吒婆樓經)

此外亦有以世界事物變化之因歸之神我者,由命(神我也,猶言靈魂)有想生,由命有想滅(亦出上經),此則神我爲因之説也。

(3)爲自我或靈魂之研究。

(甲)耆那教經言最著名之邪道有四，一爲不知主義(已見前)；一爲戒律主義(專崇戒律)；一爲有作主義，謂我實有，且能作能受；一爲無作主義，謂我非有，不能作，不能受，謂我非有，佛亦持之。而耆那教經典另舉有二説。第一説持我與身一：

> 下自足底，上至髮端，居於皮内爲生命，即是自我。自我有生，當此身死彼即不生。彼之時限與身軀同，命偕身盡。他人負之付諸烈火，當彼已爲火燒，所存者黑如鴿之骨，而四負擔者攜其架床復歸村中，故别於身之我實無，實不存在(中略)。
>
> 趣殺，趣掘，趣屠燒，趣烹切破壞，生命盡於是，此外無世界。

第二説亦蔑視道德，賣人傷生，在所不禁。惟言身乃地水火風空聚成，五大散滅，生命亦盡。此等説頗似阿夷多翅舍欽婆羅(六師之一，見《長阿含》卷十八)之言：

> 受四大人取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，皆悉敗壞，諸根歸空。若人死時床舁舉身置於塚間，火燒其骨如鴿色，或變爲灰土，若愚若智，取命終者，皆悉壞敗，爲斷滅法。

凡此宗派，順世外道之先河(順世後亦有二派，一説身與我一，一説身與我異，惟均謂四大有滅我亦隨死)，斷見(六十二見有七見)之極則也。

(乙)何爲我之本體，亦當時聚訟之點。要不外即蘊離蘊二大綱。如布吒婆樓(見《長阿含》十七)與佛争辯何等是我，而陳多説。一謂色身四大、六入、父母生育乳哺長成，衣服莊嚴無常摩滅法，此等色身是我。一謂欲界天是我，一謂空處是我，乃至説識處、不用處、有想無想處、無色天是我。而六十二見有謂我是有想之十六見(謂我是有色有想乃至

我是無量想等)，無想之八見(我是有色無想至我是非有邊非無邊無想)，非想非非想之八見(自有色非有非無想至非有非無邊非有非無想)。雖不必持諸見者均有其人(邪命外道言我爲有想有色，尼犍子言我爲有想而無色)，而當時探索自我之原質可知至亟也。

(4)各宗雖俱信輪廻之説，而其解釋各異。

(甲)輪廻之期限。有謂無盡，得智慧，作苦行，可使中斷。尼犍子及佛説是矣。有謂身與我是一，故身死我滅，輪廻既無，期限更可不論。阿夷多(六師之一)等是矣。有謂輪廻甚久(如邪命外道説)，業須待其自然成熟，絶不能以智慧苦行斷滅。輪廻之期爲八百四十萬大劫，每一大劫爲三十萬沙拉。而每一沙拉之計法如下：

> 恒河長五百由旬，寬半由旬，深五十陀那。今有十三萬七千一百五十七恒河，而令移去其中之沙，每百年一粒，直至沙盡時則爲一沙拉。(每由旬約當四英里半，每陀那約當六英尺)

(乙)輪廻之程徑。奥義書有謂善人死後循祖先之道以至月宫享受福樂。至其善業盡，復生人間。惡人反之，須入地獄受苦。而得大梵上智者，解脱輪廻，不生不死，是曰天之道二而沙門婆羅門亦設天堂地獄之説，其神話之複雜，即覽佛典所載，亦當驚印土此類信仰之完備也。

(丙)輪廻之身。如尼犍子謂輪廻者爲有色物業報是矣。如奥義書則謂輪廻者爲無色物，因彼執我是無色也。使數論爲佛時學説，則謂神我無縛無脱，輪廻别有細身。佛教既主無我，故無實物輪廻，不墮斷見，不墮常見，實深微妙也。

(5)請言解脱。解脱之説，種類繁多，各宗互異。或謂及時行樂，五欲自恣，此是我得現在涅槃。六師阿夷多等之説，而後時之順世外道也。或謂去欲惡不善法有覺有觀離生喜樂謂入初禪，即是解脱；或謂滅覺滅觀内喜一心無覺無觀定生喜樂謂入二禪，即是解脱；除念捨喜住樂護念一身自知身樂謂入三禪，即是解脱；或樂滅苦滅先除憂苦不苦不樂

護念清浄謂入四禪，即是解脱。(上六十二見中之現在涅槃四見，文悉依《長阿含》)或修無有處定，即是涅槃，則阿羅邏之説也。或修非想非非想定即是解脱，則鬱陀迦之説也。當時依瑜伽解脱成爲風尚。佛重智慧亦主治心。《大林奥義書》(四之四)曰："如人知神我而悟我即彼(指神我即大梵)，尚有何欲愛令彼囿於身。"此即詮瑜伽義。瑜伽義在相應，明梵即我之秘可得自瑜伽也。夫離欲(瑜伽義亦作相離)静寂專在治心，瑜伽之學也；毁形殘生旨在治身，苦行之説也。自其上者言之，則治身即可治心，瑜伽即苦行之一。等而下之，則苦行偏於外儀，乃戒之事，爲禪之外行；瑜伽精於内觀，乃定之事，乃智之基本。苦行者去欲受戒，其事已足。而沙門婆羅門乃有競騖新奇，意在駭俗，食他信施以謀生活者(邪命外道其最著者也)。如佛典云：

> 離服倮形，以手自障蔽。不受瓨食，不受杅食，不受兩臂中間食，不受二人中間食，不受兩刀中間食，不受兩杅中間食，不受共食家食，不受懷妊家食。狗在中前不食其食，不受有蠅家食，不受請食，他言先識則不受其食。不食魚，不食肉，不飲酒，不兩器食。一餐一咽，至七餐止。受人益食不過七益。或一日一食，或二日、三日、四日、五日、六日、七日一食，(上段證之耆那經，似邪命外道行)。或復食果，或復食莠，或食飯汁，或食麻米，或食穢稻，或食牛糞，或食鹿糞，或食樹根枝葉花實，或食自落果。或被衣，或被莎衣，或衣樹皮，或草苫身，或衣鹿衣，或留髮，或被毛編，或著冢間衣。或有常舉手者，或不坐床席，或有常蹲者。或有剃髮留髭須者，或有卧荆棘上者，或有卧果蓏上者，或有裸形卧牛糞上者。或一日三浴，或一夜三浴。以無數苦，苦役此身。

是皆釋迦之所不許。蓋"彼戒不具足，見不具足，不能勤修，亦不廣普"(上均見《長阿含》卷十六)，欺世盗名之徒也。智慧解脱，各宗多尚之。吠陀時代解脱之方，不在智而在法，法者祭祀。然自吠陀神衰，婆羅門

哲人側重奥義，知秘旨者乃得解脱。故其後正統六論(吠檀多、彌曼差、數論、瑜伽、勝論、正理)，莫不以智慧爲主。沙門外道辯論反復，各立異説。即瑜伽修行莫不目的在得真諦，而佛家驅斥邪見，重一切智，得最正覺乃得成佛。西方哲學多因知識以求知識，因真理以求真理(Knowledge for Knowledge's sake, Truth for Truth'sake)，印度人士則依智慧以覺迷妄，因解脱而求智慧，故印度之哲學均宗教也。

解脱者，出輪廻超生死之謂。無論以苦行燒除(苦行字義爲燒)，或以智慧獨存，要在停止業力，使之無用不生。然邪命外道則唱自然解脱之説，謂命運前定，業力極强，中途不可使止，作善作惡均無效用。拘舍梨曰：

> 無論智愚，須經八百四十萬大劫游輪廻中(説見上)，然後乃離諸苦。雖智者思惟，依此德此法此苦行此正義，余將舉吾未熟之業悉使成熟。雖愚者思惟，亦復如是。然智愚之不能成功，一也。安樂痛苦各有定量，輪廻未終不可改變，無加無減，不多不少，如抛縷丸，既盡所有，乃不能轉。如是智愚亦游輪廻中，須待時至乃得滅苦(見巴利文《沙門果經》)。

邪命外道與順世外道(六師中富蘭迦葉及阿夷多翅令欽婆羅類此。)雖均蔑視道德，而一則以業報極强，時盡乃脱，故雖棄禮義亦可謂無惡果；一則身死命隨，無輪廻，無業報，故稱淫樂爲涅槃。二者結論雖同，而立意實異也。

邪命外道與尼犍子説多同，耆那聖典現爲僅存。因稍詳輯述以殿兹篇，並見釋迦時代外道之一斑云爾。

四

耆那教徒祖承大雄。大雄(生於西曆紀元前 599 年，死於紀元前 527

年)姓若提，名增勝。父屬王族，與摩迦陀王有戚誼。本生奇蹟，或人或獸，或爲天帝，或爲梵僧。及至降生若提王族，母夢白象(共有十四夢)，瑞應最多。三十，棄富貴出家求道。遊行乞食，亘十三年。婆羅樹下得獨存智，尊號大雄，或稱勝者(耆那教以此得名)。離繫出世，其徒皆名尼犍子，布教立規，多衆歸依。年七十二始入涅槃，超生死海。大雄之前，有祖二十三(如釋迦之前有七佛)，而大雄之師爲勃斯伐，立四大戒：不殺、不誑、不盜、不淫。大雄之後，教分二宗。白衣派者衣白衣，天衣派者以天爲衣(即裸體)，各立經典。天衣派尤重苦行，以擁座著衣者及婦女均不得解脱。依歷史言之，白衣經典殆較早出云。

奥義書立言，世界之體是常，故其本質爲梵、爲我，梵我常之極。推其言，則世間現象是變，亦應是幻。耆那則謂立説不可趨一端。譬彼金瓶，爲極微所成，故自極微言，瓶則爲實非虚；自全瓶言，瓶則可變，亦謂爲幻。瓶實可同時爲實爲非實(實之梵音陀羅驃，勝論句義之一)。自地大言之，瓶則爲極微所成；自水大言之，則非極微所成(瓶蓋爲地大極微成)；自地變成金言之，則瓶爲地大所成；自地變成石言之，則瓶非地大所成。以此推衍，物各具數方面，故耆那執不一邊主義。

因此而耆那之徒立二道七分之説。二道者，一物自其本體言之則爲實道，自其名相言之則爲變道。實道有三，變道有四。兹姑不詳。七分者，屬或然主義，言事物均可自七邊説。如(1)瓶是實，(2)瓶非實，(3)瓶亦實亦非實，(4)瓶不可説，(5)瓶實亦不可説，(6)瓶非實亦不可説，(7)瓶亦實亦非實亦不可説。蓋一切四句俱可成立，而執一邊者必誤也(故《百論疏》三有若提子立非有非無宗)。

耆那與數論均係二元。物質是常，諸我(即生命)亦常，兩相對立。如是有六句義，謂命(即靈魂)、法、非法、時、空、四大。或有七句義，謂命、無命、漏、縛、戒、滅、解脱。實則命與四大最爲重要。蓋人之精靈降生四大，縛於業，迷於漏，遂有時間空間之限，有善法非法諸行。解脱之方在戒律，而解脱之旨在滅苦也。

一切事物或有生命，或無生命，二者爲絶對差別。身體絶非生命之

本源(如順世外道説)，生命亦非身體之本質。人之所以有知有作，以其有命。命如清净獨存，則有無邊見、無邊智、無邊喜、無邊能。然從無始來，生命恒縛於業緣，其能力清净均有邊限。命之數無限，非徧滿亦非極微。惟隨身大小充遍各部，如橐籥風，隨量舒卷；如炬在室，隨量光照。命分六種。有一根(皮)者(如植物)，有二根(皮舌)者(如蟲)，有三根(皮舌鼻)者(如蟻)，有四根(皮、舌、鼻、眼)者(如蜂)，有五根(皮、舌、鼻、眼、耳)者。而人天及魔均有五根，且有心根。

輪廻之生命俱有業報。業之種類分析極繁，兹不能詳。凡遮蓋智慧者名爲智蓋，遮蓋正見者名見蓋。凡生苦樂者曰受業，凡遮蔽正信者曰痴。業又有四種：曰壽業(定壽短長)、曰名業(定名相)、曰種業(定種姓國籍等)、曰遮業(定命之性力)。復依業類分命爲六，金黄、蓮紅、黑、白、青、灰是也(邪命外道亦分有黑、青、紅、黄、白及最白六種)。命之白色者則已解脱，而最惡之命而爲黑色。業者本生所作，將來必報，非由神力(簡自在天外道等)。業非無礙，無礙之物不能生福，亦不能生害，有如虛空。故業是有礙也，命依業之性質而生諸趣。業之興起悉因無智，故人得全智即可解脱。

補特迦羅者，非命句義之一也。譯謂物質(非犢子部之補特伽羅爲個人爲個性)。補特迦羅爲極微所成，極微是常且無方分。物有二種，粗如器用，細如業緣(業是有色)，細極鄰虛，是曰極微，有觸有味有香有色。極微有四種，地水火空(氣)是也。各種粗物極微所成，排置不同，故物各異。人之精靈(命)，本來清净，因有業緣與補特迦羅結合而被縛於業，譬若衣被油漬，易爲塵據。衣者喻命，油如貪愛，而塵則補特迦羅也。

解脱之方，總曰三寶，正智、正信、正行是也。正智者，明耆那諸諦而不落於一邊。有正見者，乃有正信。正信者，信耆那教理及經典。解脱之因首在正行，行在戒律。發五大願：一不殺，二不誑，三不盗，四不淫，五離世間諸樂。每願俱有嚴厲之解釋。如不殺生者，凡五根(獸)、四根(蜂)、三根(蟻)、二根(蟲)、一根(植物)之生命，均不應

食。不飲冷水，以其中多有生命。不惟禁行殺生事，意業口業亦所不許。凡諸戒律意在苦行，尼犍子之教，苦行外道也。苦行或内或外。内者止觀，當静思世間無常，世間多苦。外者殘身，最上者不食自殺。脱解之因，在離諸苦。故命既解脱，必生至樂，爲無限智無限見。(参見《長阿含・沙門果經》尼犍子語)常人正智爲業所蔽，離繫成道，業已燒盡得無餘智，同時遍照净寂長存成阿羅漢。

耆那教徒至今未絶。中古以還，張因明，作美術，興廟祀，富神話。雖可得詳，顧無關兹篇，均不具述。

(原載於1923年《内學》第1輯及1925年《學衡》，第39期)

佛教上座部九心輪略釋

《樞要》卷五有上座部立九心輪一段，細參之，確爲錫蘭所存上座部學說。錫蘭部衆以覺音最爲精博。覺音著作以《清净道論》最爲完善。巴利文對法藏七種向以浩漫難尋綫索，而有《阿毗達磨義集論》得其綱要。今據此二本(現均有英文譯本)，參以近人論著，與《樞要》文會釋於下。

《樞要》曰：

上座部師

按此上座部師，當即根本上座末流之一，錫蘭所傳者是也。其证有二：

(1)《成唯識論》原文言：上座部經“分别論者俱密意説，此名有分識”云云。基師釋曰：分别論者，舊名分别説部，今名説假部。然分别説部與分别論在梵語同爲一字，而與説假部則係二字。且西藏十八部傳説有以分别説部與説假部同列爲二部者，則《述記》所傳，似有可疑。而考巴利經典中嘗自稱上座，亦自稱分别論者(如《錫蘭教史》卷五之二七〇)。今錫蘭所傳既有有分心説，則《成唯識論》所謂分别論者，似指錫蘭小乘教。(《掌珍論疏》謂銅鍱部師源在獅子國即是上座部，則錫蘭教之自稱上座實有根據)

(2)無性《攝論》第二説九心輪，引上座部經典中語，恰見於《解脱道論》(常州本卷十第十頁右)。夫此論譯者係扶南僧。扶南經典傳自錫蘭，而此論則巴利文《清净道論》之異本。是則無性所引，出自巴利經典。而其所謂“聖者上座部中”必指錫蘭佛教。

立九心輪。

錫蘭佛典似無九心輪之名。《義集論》亦謂九心“轉如車輪”(卷五之五十)，則是輪義乃印土本有，非基師取譬立名。《宗鏡録》卷四詳九心義，引經曰：“身非念輪隨念而轉。”則恐係望文生義。

一有分、

《成唯識論》曰：“此名有分識，有謂三有，分是因義，唯此恒徧，爲三有因。”按巴利古注釋家解説有分，恰用此訓。

二能引發、三見、四等尋求、五等貫徹、六安立、七勢用、八返緣、九有分心。然實但有八心。以周匝而言，總説有九，故成九心輪。

《清净道論》曰：“識數有八十九，而其行相有十四。受生一、有分二、能引發三、見四之一、聽四之二、嗅四之三、味四之四、觸四之五、等尋求五、等貫徹六、安立七、勢用八、返緣九、命終十是也。”此中僅加“受生”一項，餘《樞要》之“見”通於五識，當此之見、聽、嗅、味、觸，此之命終則當彼之九有分心，故二段無不合處。問《樞要》有受生之言，而何以無受生心耶？答曰：受生心者，僅受生時有之；而心輪之九，通於入定、睡眠、悶絶諸位，所攝甚廣，故偏説之。

問《清净道論》何以有命終而不言後有分心耶？答曰：所謂命終者，指死亡時之有分心。彼論注重言生死，故既加受生心，而又終以命終，前後相應。《樞要》所言應通定、眠諸位，故僅説九有分心，所攝亦較廣也。

且如初受生時，

據巴利經典，一身死亡時，即有一死亡有分心。此命終心以無間緣(見巴利對法第七種)即時受生。有受生心，以時得名，其實亦可謂之爲有分心。巴利文受生心一語直譯之爲連合心，似謂前生既滅再連合起後生也。《樞要》無受生心一語，而《述記》(三十之四左)有之。

未能分別心但任運，緣於境轉。

按此説有分心之相有三：(1)未能分別；(2)但任運；(3)緣於境轉。

且此(1)未能分別者，當以四門分別：(甲)有分心者喻如王卧(見《解脱道論》卷十)。城門俱閉，諸根寂静，既未緣境，故無分別。(乙)有分心者，"恒轉如河流"(《阿毗達磨義集論》卷五之十五節)。通無夢睡眠諸位，故定是未能分别。(丙)若欲緣境，有分心動，始入意門(《義集論》卷三之六)，故"有分心即可謂爲意門"(《義集論》卷三之八)。意門云者，已入之後，始有了知；未入之前，定無分別。(丁)《義集論》以"捲心"指有分以外諸心。捲心屬知識界，而有分則僅爲生存之因，故是無分别也。

(2)但任運者，當以二門分別：(甲)凡夫任運，依無間緣。生住及滅，念念相續。《義集論》曰："此後(指死亡)受生心及其餘視業之如何，而繼轉如車輪。"(卷五之十五)命運無限，有分亦無限。(乙)羅漢入無餘涅槃，徧捨三有。運至還滅，有分心始終斷。

(3)緣於境轉者，謂有分雖不緣境，然以恒轉不斷，故依緣境之心而轉。蓋境若至時，有分先動，繼則停滯(非斷滅義，此言停滯，當即《解脱道論》卷十之"有分心起")，再則緣境之心生。待至再落有分，其中有分似斷而非斷。有分是流，餘心是波；波之於流，相雖不同，而以流爲體。故《述記》有曰："體恒不斷，周徧三界。爲三有因，其餘六識時間斷故。有不徧故，故非有因。"問有分心何識所攝？答曰：應是意識所攝。《樞要》下有明文("見心通於六識。餘唯意識。")，藴亦有"彼師細别第六識"之語。考之巴利經典，心、意、識三者文殊義同。《清净道

論》僅立前六識，故有分心識應意識攝，爲意之用，而爲能引發心等之體也。《成唯識論》卷二十二曰："有餘部(《述記》謂爲上座部)執生死等位，别有一類微細意識，行相所緣，俱不可了。"此所言微細意識，必爲有分心。(參看《述記》三十之四左)

問有分何以似八識耶？答曰：恒轉如流，周徧不斷。深細不可了知，觸思資長。均依識食(見《義集論》卷七之四節，《清净道論》之十四章)，通生死夢眠諸位。凡夫輪轉，無有捨時，此其所以似也。問有分果不異第八耶？答曰：不然。阿賴耶雖恒轉如瀑流，然非斷非常。而巴利對法論師據無我義，指有分依無間緣，稱爲實斷而非常，一也。有分唯識之義未成，熏習持種之説無有，二也。八與第七稱爲俱有，八對第六體實别有，而有分乃是六攝，三也。錫蘭教理無無漏種本有之説，而言心性本净(分别論者之説)，無漏之法，是有因生，四也。建立第八是用之體，錫蘭小教不曉依他，體用未明，真如安立，五也。阿賴耶識是無覆無記，而有分心則或善或惡(參看《義集論》卷五之十二及十三，《清净道論》第十七章)，六也。阿賴耶識常與觸相應，有分不然，以觸等謂是六識攝故，七也。阿賴耶識至阿羅漢位捨，然無垢識體無有捨時，然據巴利經言，羅漢入滅，有分心隨之，八也。以此八事，賴耶與有分之不同可知。

問上座部立第七識否？答曰：不立。蓋染污意者仍第六攝。錫蘭論師説煩惱污意而一切邪見均屬第六，故《述記》三十有曰："上座部等計即染第六。諸惑許並生。别有細心是第六意恒現行故，如受生心等。"問若亦無第七，第六何所依耶？答曰："色爲彼所依。"(《述記》三十之十三左)此在錫蘭有本末二説：本則其對法第七種僅言意界、意識界俱依色物；而末計則直指肉團心爲意所依，如基師曰："上座部救胸中色物爲其意根。"似是末計。(參看《義集論》卷三之十二)

若有境至，心欲缘時，便生警覺；名能引發。

據錫蘭教義，能引發有二：一五門能引發；二意門能引發。且五門能引發者，如《清净道論》所言，謂色現眼前，有分心遂停滯，以此色爲緣，而生能引發心。意門能引發者，則或緣過去，或緣假名，而生能引發心。能引發者僅有警覺。例如見瓶不見有瓶，僅覺有物，一切了别均未起，故非見心。雖無了别，然已將緣境，非河流無波，故非有分心。故《解脱道論》以啞女喻能引發心。以啞女未眠是有分心已起。然啞女不能達意，而可教聾人開門，引起眼識也。

其心既於此境上轉，見照矚彼。

《義集論》曰："在此（指五門能引發）後時即起眼識。"功僅在照矚（參看無性意），而心智未生，不悉物相。例如見瓶，但知物爲所見，而無相之分别。故《解脱道論》以聾人開門取譬，意謂眼開而外，不能有他了别，聽、嗅、味、觸准此可知。（無性曰，五識於法，無所了知，唯所引發。指此）

既見彼已，便等尋求，察其善惡。

等尋求者，即《解脱道論》之受持心。考之原文，以受持心譯較爲恰當。以此基師對此似有誤解。蓋據巴利對法，受持心者，非爲能動，雖爲第六所生，然僅能知，决不能察。雖境有善惡，然僅照境見相（《疏抄》，尋求此色等爲是黄云云），不能有彼此分别。例如見瓶，且識其黄色，故無性有言，"意界於法無所了知，唯等尋求"。《解脱道論》譬之受菴羅果，不察其爲功德非功德也。察其善惡者，乃舉例之言。廣言之，等尋求心，在受前五識所矚之相（於眼爲諸色，於耳爲諸聲等）。等者逢境即緣，名之爲等，如《疏抄》説。

既察彼已，遂等貫徹，識其善惡。

等貫徹者，合所受(尋求所得)諸相而有徹悟。“如觀諸色，空知是青，金知是黄。”(引《疏抄》語)《清净道論》曰：“心所受持(唐譯尋求)，此貫徹之。”且謂意識由此而起。言意識者别於無性所謂之於法無所了知之意界。雖二者均六識攝，然一無分别，一有分别。《解脱道論》譯貫徹爲分别心，實得原旨。

而安立心，起語分别，説其善惡。

據巴利論師言，依貫徹所得，而定一物特有之相，是謂安立。例如識瓶渚相，是黄是中空，謂之貫徹。而知瓶之别於泥團，黄之别於青，事事恰得其分。如此“心中安立作青想作黄想”(見《疏抄》)，遂可起語分别，知識至此已小成矣。[《解脱道論》説安立心(令起心)喻如洗果，或生或熟，各安一處。]

隨其善惡，便有動作，勢用心生。

勢用心者，知識之大成也。業均從此生。顧勢用有二：一屬前五識，一屬六識。一切動作不能出於五識勢用。錫蘭師分笑爲六種，而五識勢用不能發笑。六識勢用攝思心所，爲動作之源。故《清净道論》曰：“非於有分時非恰在能引發等之後，而有威儀非威儀。但在勢用時(如有惡戒、或健忘、或非知、或無忍、或怠惰、起)則有非威儀。”(卷一)既有動作，諸善惡業，悉出於此。故《解脱道論》曰：“以六識不安威儀，以迅速(勢用之異譯。巴利原字實可作速解)安之。以六識不受持身業口業，以六識不受善不善法，以迅速受之。”又曰：“令起心(安立之異譯)次第以令起義由業心速行。”

問《解脱道論》有曰：“以六識不入定不安詳起，以迅速入定，以後分(當《樞要》之九有分心)安詳。”勢用與入定有何關係耶？答曰：據錫蘭教理(《清净道論》言之最爲詳明)，入定之初，坐禪人觀曼陀羅。先得取

相，而進爲彼分相，遂入禪外行。屏去諸蓋，進而坐禪。有分心動，即起勢用，有四級：第一預備，自凡夫心進而將入定；第二外行，外行者近義，謂凡夫心將近定心；第三隨順，隨順有符合義，於此凡夫心符合定心；第四姓變，於此凡夫變爲入定種姓，由禪外行進入第一禪。第一禪之初刹那，謂之安定，其心名安勢用。再進則復落有分，故彼論云云。

問《解脱道論》曰："以六識不眠不覺不見夢，以後分眠，以轉意(能引發之異譯)覺，以迅速夢見。"此何解耶？答曰：夢眠諸位與醒時同，以有分(對覺時心言，故彼論曰後分)起，以有分終。有分之後爲能引發，故曰以轉意覺。(參看覺音之《毗崩伽》注譯)而迅速夢見，則論者異説。如眠與覺同，則應有勢用，且可有返緣。知識既大成於勢用，則迅速夢見之語可通，此一説也。夢心不明瞭，應無勢用，此一説也。巴利對法於此未詳，争論如此，未知彼論所言果合此第一説否。

動行既興，將欲休廢，遂復返緣前所作事。

返緣心者，倒記前事。喻如王食果已，説彼功德非功德(《解脱道論》卷十)。惟緣須强大(《清净道論》第十四章)，乃得返緣。餘緣弱小及入安定(《義集論》卷之四七)，均無返緣。

既返緣已，遂歸有分，任運緣境。

《清净道論》曰："但恰於返緣之後，有分復起，而如有分停滯則能引發等復起(此指在生時)。(中略)有分心之死亡名爲命終。"故命終心者，指死亡之有分也。而死亡之後，即時受生，繼起如前，任運續轉。

名爲九心，方成輪義。

成輪一語見《義集論》卷五之十五，如上已説。

據《義集論》卷三之三暨《解脱道論》卷十(常州本第十五頁右)，九心以其所緣有大小强弱之分，而依之有增減，今節譯《義集論》文於下：

如色緣入於眼門，若緣最强，則自返緣度有分心；若緣次强，則自勢用無間度有分心；若緣弱，則自安立心無間度有分心；(以上梁譯所有，以下梁譯所無。)若緣最弱，則緣雖臨五識門，不能生安立心，故僅住有分，一切他心均不起。

故於緣最强則九心全有，於次强則缺一，於弱則缺二，於最弱則僅有有分，此言五識門。而於意門則《義集論》曰：

如强緣入此門，則於有分心動意能引發及勢用之末，返緣心起，此後即度有分。但如緣弱，則度有分心起於勢用之後，而不起返緣心。(《解脱道論》文與此大異)

錫蘭論師僅言有生、住、滅三相，各有一刹那。依九心輪言之，自境至欲緣，訖再度有分，共有十七心刹那，今表列於下：

〔心刹那次第〕　〔九心名〕(上依唐譯，下注依梁譯之《解脱道論》。)

第一	有分		(據原文此爲有分心動)
第二		(有分心起)	(直譯原文爲有分心停)
第三	能引發(轉心)		
第四	見　(見心)		
第五	等尋求(受持心)		
第六	等貫徹(分別心)		
第七	安　立(令起心)		
第八至第十四	勢　用(迅速或速心)有七心刹那，死時只五心刹那。		
第十五、第十六	返　緣(彼事心)有二心刹那。		

第十七　　　有　分(度有分心，直譯應爲落有分心)死時心，梁譯爲命終心。

其中見心通於六識，餘唯意識。

《清净道論》五門之見心與餘四識同列。《義集論》五門及意門具爲所引發。如是見心通於六識，餘唯意識可知。

有分心通死生，返緣心唯得死。若離欲者，死唯有分心，既無我愛，無所返緣，不生顧戀。未離欲者，以返緣心而死，爲戀愛故。

凡人死時，業或業相爲其心所緣。否則以趣相爲緣，預示來生情形。其命終心(有分)於返緣後無間發生。或於勢用後無間發生。或有分留住少時，死乃至者，此乃略説。今且廣解(參看常州本《解脱道論》卷十第二十頁左)，所謂以業爲緣者，謂能生之業，可於來生造果者也，其類有四。常以重業①爲緣。如前生乏重業，則緣近業。②近業者將死前之所造也。如乏近業，則緣習業。③習業者彼人之所常造也。如乏習業，則以其他勝業爲緣。

所謂業相者，謂色或聲或香或味或觸或名，於造彼能生之業時所得也。此色、聲等於死時恒追憶及，或至有顯爲幻象，死者執爲實有而緣之者。若近業之相則有，仍在眼前，是真現在也。

所謂趣相者，心緣來生將托生之處。明將轉生何趣，故其相“或宫殿或坐處或山或樹或江”。(《解脱道論》語)

不習禪定而得羅漢果者，死時在勢用或返緣之後，其餘羅漢有分留住少時，乃得命終。凡夫命終心似恒在返緣之後。(此句尚有疑問。原書未見明文，此僅揣測之辭)

無性《攝論》有曰：

如説“六識不死不生，或由有分或由返緣而死，由異熟意識界而

生。”如是等能引發者，唯是意識，故作是言。

此中所引原文見於《解脱道論》。首二句與上述錫蘭師意相同；後句由異熟而生，確是彼師之説。且《述記》三十二曾言及之(二十二之右)。其文曰：“或依上座部，彼計由異熟果而生故。(中略)即是無性第二上座九心，隨彼説也。”然所謂由意識界生一語，徵諸現所傳説，似實無據。而無性譯言，能引發者唯是意，更與巴利文異。蓋錫蘭師以能引發心屬意界，而非意識界也。此點闕疑，留待再考。

若有境至，則心可生。若無异境，恒住有分，任運相續。

此文已解易了。

然見與尋求前後不定，無性《攝論》第二卷云，五識於法無所了知，先説見心也。復言見唯照矚，却結前心。

此基師據無性文而疑見與尋求之次序不定。然細考之，則無性所説未叙次第。蓋其所以於“五識於法無所了唯所引發”之後，言“意界亦爾唯等尋求”，而不接説“見唯照矚”者，乃因上二句係徵上座部原書(見《解脱道論》)。原文二句相連，而無性仍其舊也。今據《解脱道論》反巴利文書，見均在尋求之前。

以上所述，粗得其略。餘若“二十四緣”(英文書中有 Ledi Shaw 所作之 The Philosophy of Relations，載在一九一六年之《巴利典籍會報》中，可查)，“八十九識”(英文書中可參看 H. Warren，Buddhism in Translations 之附録中)，均以文繁不録。即此土典籍中涉及本題當亦不只上文所引諸段。進而探討，願以異日。

(原載《學衡》第二六期，1924 年 2 月)

南傳《念安般經》譯解

譯者謹按：中譯《安般守意經》者，後漢安世高所出。東晋釋道安《綜理衆經目録》述有二種：一《小安般經》，一《大安般經》，各一卷。現存藏中有《佛説大安般守意經》，上下二卷，標爲“安譯”，則似係《大安般經》。本文與陳慧注錯参成書，文注不分，非復安譯之舊①。

安般(ānāpāna)者，通譯爲息十念之一也。入佛法有二甘露門：一不净觀，二持息念②。而於我國六朝禪法則息念爲最要。安侯譯《十二門經》在乎解色解形③，譯《安般》則重發禪數之秘奥，而後者尤要。從之學者塵集。南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧，尤執持不倦。至三國康僧會助陳慧作注，約同時沙門嚴佛調撰《沙門十慧經》④，則亦繹《安般》之餘緒。六朝定學稱爲禪數。數者，安般守意六事之一也。羅什《思維略要法》云：“凡求初禪，先習轉觀，或行四無量；或觀不净，或觀因緣；或念佛三昧，或安那般那，然後得入初禪則易。”蕭梁慧皎序：“習禪自世高以至於玄高日，出入盡於數隨，往反窮乎還净。”則彼時念安般之重要概可知矣。

本篇譯文出巴利文《中阿含》，次在第一百十八，題曰《念安般經》(*Ānāpānasatisutta*)。尋其文義可分三大部：初緣起，二佛説，後總結。

---

① 参看《大安般守意經》康僧會序。按巴利文安謂 āna，般謂 apāna，“意”字於漢末三國時或即“念”字之别譯，或爲“末那”之譯文，如安世高《八正道經》第七諦意，當後譯之正念。該經並謂“第一七諦意者曰增三十七品不離意”，則所言亦見於《大安般守意經》。據此則守意者爲 sati-upa tthăna。唯安世高所譯之《七處三觀經》中有守身守口聲守意之語，則守意者爲 Manokamman Paccupa tthitam，據《安般守意經》本文，則意似指末那，或當後譯之心字。

② 《五事毗婆沙論》卷上。《俱舍論》卷一《雜阿毗曇心論》卷一。《俱舍論》卷二十二。

③ 見《出三藏記集》，道安《大十二門經序》。

④ 《沙門十慧經》爲我國自撰佛書之最早者，今佚。《出三藏記集》僅存其序文。十慧者，即《安般守意經》之十黠。

佛說又分爲三：一獎挹僧伽，二安般主文，三廣釋主文。此又有四：一修念安般，二修四念處，三修七覺支，四修智慧解脱。此中修安般一段爲全篇關鍵，真可謂“其文雖約，義關衆經”①。南傳錫蘭諸籍談念安般者均依此文。北傳我國亦多由此推衍。如《雜阿含經》二十九，《大毗婆沙》二十六，均引此文。此即《修行道地經》之十六特勝，亦即《達磨多羅禪經》之十六行，即就安世高所譯之經亦有所謂十六勝，然文則與此大異小同。此或上座禪法根本要諦原承佛說，故爲各家之所同乎。此本文之可研讀者一也。復次，《大安般守意經》說四種及六妙門，舊譯《解脱道論》念安般一段爲本經十六特勝段之廣釋，亦說四事，而巴利文之《清净道論》釋本段時有八事之説。詳如次表。

四種	數	相隨		止	觀			
六妙門	數息	相隨		止	觀	還	净	
四事	算	隨逐		安置即止	隨觀即觀			
八事	數	相隨	觸	安置	隨觀	還	净	遍慮

則南傳北傳固大體相通，此演進之迹大可詳究者二也。

本經既若是重要，故其廣釋亦須研尋。茲於逐譯經文之外，取《解脱道論》所言贅爲釋文。一因《解脱道論》解此已詳；二因彼論南傳，遵之以見南方上座之面目；三因《解脱道論》之中譯所據原文既有不同，而譯者復劣，常有訛舛。今比列之以見整理校勘舊籍甚爲今日切要之圖。此支那内學院編印藏要，研究典籍，所以爲精識宏願也。

如是我聞，一時佛在舍衛城住鹿母故園大閣，與多數有名上座及弟子俱，如尊者舍利弗、尊者目犍連那、尊者迦葉波、尊者迦旃延、尊者柯底他、尊者迦毗那、尊者純陀、尊者阿耨達、尊者阿難、

① 引《安般守意經》謝敷序文中語。

並與其他有名上座及弟子俱。

爾時諸上座比丘教誨新進，有上座比丘教誨十人者，有教誨二十人者，有教誨三十人者，以至有教誨四十人者。彼諸新進比丘經上座教誨，日漸進得特長。

即於爾時當望日布薩之候，夏坐終訖之節，月圓之夜，世尊於比丘僧衆圍繞中露天而坐。

世尊矌矚静寂僧衆而告之曰："諸比丘，余堅執此道。諸比丘，余心堅執此道。諸比丘，汝其堅執無上精進信所未信者，得所未得者，實言其虛誑者，余將於四月之望再至舍衛城。"

鄉村諸比丘聞此，遂届時咸集舍衛城見世尊。於是諸上座對諸新進加以更上教誨，有教誨十人者，有教誨二十人者，有教誨三十人者，乃至有教誨四十人者。諸新進比丘經上座之教誨，日漸進得特長。即於爾時當望日布薩之候，即四月望月圓之夜，世尊於比丘僧衆圍繞中露天而坐。

世尊矌矚静寂比丘僧衆而告之曰："諸比丘，此群衆不談瑣屑。諸比丘，此群衆不作綺語，力争上流。諸比丘，若斯僧伽若斯群衆，應受敬禮，應受施與，並應受問訊，誠舉世無上之福田也。諸比丘，若斯僧伽若斯群衆，對之薄施即厚施，對之厚施即甚厚施。諸比丘，若斯僧伽若斯群衆，世之所難得而欲面晤者。諸比丘，若斯僧伽斯群衆，遠人聞風亦均負笈而至。諸比丘，此僧伽此群衆，如是如是。諸比丘，此僧伽比丘爲阿羅漢漏盡圓成。行其所當行，離却負擔，止於善果，有結滅盡，正遍智慧，最終解脱，若是者乃此僧伽之比丘。諸比丘，此僧伽比丘滅盡欲界五結，超人間世，於彼圓寂，永不轉退至此世間，若是者乃此僧伽之比丘。諸比丘，此僧伽比丘滅盡三結，削除貪嗔痴，再來此世僅止一次，若是乃此僧伽之比丘。諸比丘，此僧伽比丘滅盡三結，得不來果，永不轉退，必趣正覺，若是乃此僧伽之比丘。諸比丘，此僧伽比丘常修四念處，常修四正斷，常修四神足，常修五根，常修五力，常修七覺支，常修八聖道，

常修慈悲喜捨，常修不净觀，乃至常修無常想定，若如是住乃爲此僧伽之比丘。諸比丘，此僧伽比丘常修念安般，若如是住乃爲此僧伽之比丘。

按以上叙廣演念安般之緣起。據《大毗婆沙》卷二十六所引十六特勝，係出契經，恐爲本經之北傳本。惟其叙緣起事實大殊，此極簡陋，彼則繁富，此中有無演進關係，不可知也。

原文語句重復極多，佛經文體固然，譯時多仍其舊。昔釋道安譯經有五失本之説，主張裁除煩重，但今多仍原體，俾存其真。

諸比丘，念安般數數修習，有大果，有大譽。念安般數數修習，可令四念處完成。四念處數數修習，可令七覺支完成。七覺支數數修習，可令智慧解脱完成。

按此段主文，此下廣釋。

又按《解脱道論》引此文略異。其文曰："若人修行念安般成寂寂，成勝妙，成莊嚴，可愛，自娱樂。若數數起，惡不善法令除滅，身成不懈怠，眼亦不懈怠，身成不動不摇，心成不動不摇，令滿四念處，令滿七覺意，令滿解脱，世尊所嘆，聖所住止，梵所住止，如來所住止。"

諸比丘，如何修念安般，如何數習，如何有大果有大譽耶?

諸比丘，於此比丘或往林中，或往樹下，或往空寂地，結跏趺坐，持身正直，繫念在前。

按《解脱道論》釋末句曰："謂繫念住於鼻端，或於口脣，是出入息所緣處。彼坐禪人以安念此處，入息出息於鼻端口脣以念觀觸，或現念令息入，現念令息出，現於息入時不作意，於出時亦不作意，是出入息所觸鼻端口脣以念觀知所觸，現念令入息，現念令出息。如人解材以緣

鋸力，亦不作意鋸來去想，如是坐禪人於人出息亦不作意入出息想，所觸鼻端口脣以念觀知。”

彼念出息，彼念入息。

按據《清净道論》，Assassati 釋爲出息，Passassati 釋爲入息，故出先入後。然據《解脱道論》，則入先出後。今姑依巴利文之《清净道論》爲正[1]。

按《解脱道論》曰：“現念令入息，現念令出息。若坐禪人於出入息作意内外其心成亂，若心起亂其身及心成懈怠動摇，此是過患。若最長息，若最短息，不應作意。若作處最長最短息其身及心皆成懈怠動摇，此是過患。由出入息種種相故不應作著，若如是作心餘緣成亂，若心亂其身及心皆成懈怠動摇，如是過患無邊。起出入息以無邊觸，故應作想如是心不亂。若心遲緩，若心利疾，不當精進。若作遲緩精進成懈怠睡眠，若作利疾精進成起調。若坐禪人若與懈怠睡眠共起，若與調共起，其身及心成懈怠成動摇，此是過患。彼坐禪人以九小煩惱清净心現念入息，彼相得起。名相者，如抽綿，抽古貝，觸身成樂觸，如凉風觸身成樂觸，如是入出息風觸鼻口脣念作風想不由形色，此謂相。若坐禪人以修多修相成增長，若鼻端增長於眉間於額，成多處住，成滿頭風，從此增長滿身猗樂，此謂具足。復有坐禪人從初見異相，如煙，如霧，如塵，如碎金，猶如針刺，如蟻所嚙，見種種色。若坐禪人心不明瞭，於彼異相心作異想成顛倒，不成出入息想。若明瞭坐禪人不作異意想，念現入息，念現出息，雖作餘想，若如是作意異相即滅。是坐禪人得微妙相，心不放逸，念現入息念現出息彼相自在，以相自在欲起修行，由欲自在念現入息念現出息起喜，已喜自在已欲自在念現入息念現出息起捨於彼，

---

[1] assassati 前接字之 a 字有入義，passassati 前接字之 pa 字有出義，《解脱道論》想據此以譯。《清净道論》釋此，不知何以恰相反對。今以彼《論》爲南傳，從之以見南方佛教之真相。參看忽滑谷快天《禪學思想史》卷上，一二六至一三七頁。

已捨自在已欲自在已喜自在念現入息念現出息其心不亂，若心不亂諸蓋滅禪分起，此坐禪人已得寂滅勝四禪定，如初廣説。復次，先師説四種修念安般，所謂算，隨逐，安置，隨觀。問曰：云何名算？答曰：初坐禪人從初出息及至入息從一至十過十不算，復説從一至五過五不算，不令意誤，是時當算乃至離算從入出息事念住，此謂名算。名隨逐者，攝算以念無間逐出入息，此謂隨逐。名安置者，或鼻端，或於脣，是入出息所觸處，於彼作風想令念住，此謂安置。名隨觀者，由觸自在當隨觀相，於此所起喜樂等法應當隨觀，此謂隨觀。彼算爲覺滅令得出離覺，隨逐者爲滅粗覺於出入息作念無間，安置者爲斷於亂作不動想，隨觀者爲受持想爲知勝法。”

彼長出息並知“我長出息”。彼長入息並知“我長入息”。彼短出息並知“我短出息”。彼短入息並知“我短入息”。

按《解脱道論》釋長短息頗難探索，或文有錯漏。《清净道論》釋此有曰：“若象若蛇，因其本性於長程中完成和緩，息息均如此出，是曰長。若狗若兔，因其本性於短程中完成疾速，息息均如此出，是曰短。”

方其出息了知一切身彼力學，方其入息了知一切身彼力學①。

按《解脱道論》曰：“知一切身我人息如是學者，以二禪行知一切身，以不愚癡知故，以事故。問曰：云何不愚痴知一切身？答曰：若坐禪人念安般定，身心喜樂觸成滿，由喜樂觸滿一切身成不愚痴。問曰：云何以事知一切身？答曰：出入息者所謂一處住色身，出入息事心心數法名身，此色身名身，此謂一切身。彼坐禪人如是以見知一切身雖有身無衆生無命。”

---

① 按《解脱道論》譯文“知一切身我入息如是學”（下同）係照原文直譯。惟了知一切身等爲十六特勝，即念安般時力學所得之果，故今改之，俾稍明晰。

彼《論》又曰：“如是學者謂三學：一增上戒學，二增上心學，三增上慧學。如實戒此謂增上戒學，如實定此謂增上心學，如實慧此謂增上慧學。彼坐禪人此三學於彼事以念作意學之，脩已多脩，此謂學之。”

方其出息静止身行彼力學，方其入息静止身行彼力學。

按《論》曰：“令滅身行我入息如是學。云何名身行者？此謂出入息以如是身行曲伸，形隨神動踴振摇，如是於身行現令寂滅。復次，於粗身行現令寂滅，以細身行修行初禪，從彼以最細修第二禪，從彼最細修行學第三禪，令滅無餘修第四禪。問曰：若無餘滅出入息，云何修行念安般？答曰：善取初相故。以滅出入息其相得起成修行相。何以故，諸禪相知喜爲事。”

方其出息了知喜彼力學，方其入息了知喜彼力學。

按《論》曰：“彼念現入息念現出息，於二禪處起喜。彼喜以二行成知，以不愚癡故，以事故。於是坐禪人入定成知喜，以不愚癡以觀故，以對治故，以事故成。”

方其出息瞭知樂彼力學，方其入息瞭知樂彼力學。

按《論》曰：“知樂我入息如是學者，彼現念入息現念出息，於三禪處起樂。彼樂以二行成知，以不愚癡故，以事故，如初所説。”

方其出息了知心行彼力學，方其入息了知心行彼力學。

按《論》曰：“知心行我息入如是學者，説心行是謂想受二蘊。於四禪處起彼彼心行，以二行成知，以不愚癡故，以事故，已如初説。”

方其出息静止心行彼力學，方其入息静止心行彼力學。

按《論》曰："令寂滅心行我息入如是學者，說心行是謂想受，於粗心行令寂滅學之，如初所說。"

方其出息了知心彼力學，方其入息了知心彼力學。

按《論》曰："知心我入息如是學者，彼現念入息現念出息，其心入出事，以二行成所知，以不愚癡，以事故，如初所說。"

方其出息使心歡喜彼力學，方其入息使心歡喜彼力學。

按《論》曰："令歡喜心我入息如是學者，說令歡喜，說喜於二禪處，以喜令心踴躍學之，如初所說。"

方其出息使心攝持彼力學，方其入息使心攝持彼力學。

按《論》曰："令教化心我入息如是學者，彼坐禪人現念入息現念出息，以念以作意彼心於事令住令專一心教化，以彼心住學之。"

方其出息使心解脱彼力學，方其入息使心解脱彼力學。

按《論》曰："令解脱心我入出息如是學者，彼坐禪人現念入息現念出息，若心遲緩從懈怠令解脱，若心利疾從調令解脱學之，若心高從染令解脱學之，若心下從嗔恚令解脱學之，若心穢污從小煩惱令解脱學之，復次若心不著樂令著學之。"

方其出息見無常彼力學，方其入息見無常彼力學。

按《論》曰："見無常我入息如是學者，彼現念入息現念出息，其入出息及入出息事心心數法見其滅生，生滅學之。"

方其出息見無欲彼力學，方其入息見無欲彼力學。

按《論》曰："見無欲我入息如是學者，現念入息現念出息，彼無常法，彼法無欲是泥洹，入息學之。"

方其出息見滅彼力學，方其入息見滅彼力學。

按《論》曰："見滅我入息如是學者，彼無常法如實見其過患，彼我滅是泥洹，以寂寂見學之。"

方其出息見出離彼力學，方其入息見出離彼力學。

按《論》曰："見出離我入息如是學者，彼無常法如實見其過患，於彼過患現捨居止寂滅泥洹，使心安樂學之。如是寂寂如是妙，所謂一切行寂寂，一切煩惱出離，愛滅無欲，寂寂泥洹。"

諸比丘，如是修念安般，如是數習，可有大果有大譽。

諸比丘，如何修念安般，如何數習，可令四念處完成耶？

諸比丘，若彼念出息，彼念入息，彼長出息並知"我長出息"，彼長入息並知"我長入息"，彼短出息並知"我短出息"，彼短入息並知"我短入息"，方其出息了知一切身彼力學，方其入息了知一切身彼力學，方其出息静止心行彼力學，方其入息静止心行彼力學。諸比丘，若如是時比丘恒於身觀身，熱誠精思，常念戒世間之憂患，則於身知身，余即分别出入息，因此則如是時比丘恒於身觀身，熱誠精思，常念戒世間之憂患。

諸比丘，若方其出息了知喜彼力學，方其入息了知喜彼力學，方其出息了知樂彼力學，方其入息了知樂彼力學，方其出息了知心行彼力學，方其入息了知心行彼力學，方其出息静止心行彼力學，方其入息静止心行彼力學。諸比丘，若如是時於受觀受，熱誠精思，常念戒世間之憂患，則於受觀受，余即分別至善作意於出入息，因此則如是時比丘恒於受觀受，熱誠精思，常念戒世間之憂患。

諸比丘，若方其出息了知心彼力學，方其入息了知心彼力學，方其出息使心歡喜彼力學，方其入息使心歡喜彼力學，方其出息使心攝持彼力學，方其入息使心攝持彼力學，方其出息使心解脱彼力學，方其入息使心解脱彼力學。諸比丘，若如是時於心觀心，熱誠精思，常念戒世間之憂患，凡有結者，即余謂其不能修念安般，因此則如是時比丘恒於心觀心，熱誠精思，常念戒世間之憂患。

諸比丘，若方其出息見無常彼力學，方其入息見無常彼力學，方其出息見無欲彼力學，方其入息見無欲彼力學，方其出息見滅彼力學，方其入息見滅彼力學，方其出息見出離彼力學，方其入息見出離彼力學。諸比丘，若如是時恒於法觀法，熱誠精思，常念戒世間之憂患，如以智慧見知憂患之除去，則是能捨者矣。因此則如是時比丘恒於法觀法，熱誠精進，常念戒世間之憂患。

諸比丘，如是修念安般，如是數習，令四念處完成。

按《論》曰："問曰：云何得如此？答曰：長出入息所初四處成身念處，知起所初成受念處，知心所初成心念處，見無常所初成法念處，如是修念安般成滿四念處。"

諸比丘，如何修四念處，如何修習，可令七覺支完成耶？

諸比丘，若比丘恒於身觀身，熱誠精思，常念戒世間之憂患，若持此念時可以不亂，若持念不亂時則念覺支堅固，念覺支得以修而修念覺支亦可趣於完成矣。若彼恒如是念，真知此法，抉擇審視，

得生圓智。

諸比丘，若比丘恒如是念真知此法抉擇審視圓智得生時，擇法覺支堅固，並得以修而修亦趣於完成矣。若真知此法，抉擇審視，圓智得成，則精進堅固而不搖矣。

諸比丘，若比丘真知此法抉擇審視圓智得成精進堅固不摇時，則精進覺支堅固，並得以修而修亦趣於完成矣。若精進堅固，則離欲喜起矣。

諸比丘，若因精進堅固離欲喜起，則喜覺支堅固，並得以修而修亦趣於完成矣。若有喜意，身心均輕安矣。

諸比丘，若有喜意身心均輕安時，則輕安覺支堅固，並得以修而修亦可趣於完成矣。若身安，則心易定矣。

諸比丘，若身安心易定時，則定覺支堅固，並得以修而修亦趣於完成矣。若比丘如是定，則心善捨矣。

諸比丘，若如是定心善捨，則捨覺支堅固，並得以修而修亦趣於完成矣。

諸比丘，若比丘〔不論〕於受觀受，或於心觀心，或於法觀法，熱誠精思常念，〔則均如上七段所説，七覺支得次第完成矣〕(此中删重出一大段未譯)。

諸比丘，如是修四念處，如是數習，可令七覺支完成。

按《論》曰："云何以修四念處成滿七菩提分？修念處時於念成住不愚癡，此謂念覺分。彼坐禪人如是念住知擇苦無常行，此謂擇法菩提分。如是現擇法行精進不遲緩，此謂精進覺分。由行精進起喜無煩惱，此謂喜覺分。由歡喜心其身及心成猗，是謂猗覺分。由身猗有樂其心成定，此謂定覺分。如是定心成捨，此謂捨覺分。以修四念處成滿七菩提覺分。"

諸比丘，如何修七覺支，如何數習，可令智慧解脱完成耶？

諸比丘，若比丘令念覺支修習，則依離依無欲依滅盡，並棄滅成熟，則可令念覺支修習矣。諸比丘，令擇法精進喜輕安定捨修習〔亦復如是〕。

諸比丘，如是修七覺支，如是數習，可令智慧解脱完成。

按《論》曰："云何以修七菩提覺分成滿明解脱？如是多修行七覺分於刹那道成明滿，於刹那果成解脱滿，如是修七菩提分成明解脱滿。"

佛説如是，諸衆比丘皆大歡喜。

按此爲總結。

(原載《内學》第四輯第二種，1928 年 10 月由歐陽竟無於 1922 年在南京創立的内學院出版)

《勝宗十句義論》解説

按《勝宗十句義論》二卷，印度勝者慧月造，唐玄奘法師譯，是衛世師迦宗。衛世師迦，印度六論之一。即梵即我，但遮不表，遍滿虚空，無有差别，世諦惑妄，乃起異同，此則如幻之説，是商羯羅之吠檀多論也。從一始生，均依三德，性我對立，而大而慢，而餘二十三諦，此則轉變之説。其中無神之教，智慧爲先，是數論也。有神之教，最重篤修，是瑜伽論也。其餘三論均屬積聚之説。彌曼差論多釋祭祀，正理一派多論因明，而極微自我之説皆與衛世師迦多同，其間蓋互有因襲也。至衛世師迦分析句義成一切法，則於積聚之説特爲着眼者也。衛世師迦譯義爲勝。勝論創始於優樓迦，其人不悉確生何代。或謂嘗食米齊，而呼爲羯拏僕或羯那陀云。現今印土存籍有《勝論經》，相傳爲彼所造。其書説六句義，與今《十句義論》慧月之説甚殊。據近時識者之言，《十句義論》在印度罕迹可尋，即在中土《中》、《百》等論吉藏所傳，《唯識》、《俱舍》基、光所述，均偏重六句義法，未審玄奘大師何以舍《勝論經》而譯此論。意者此論條例簡明，甚勝彼經，奘師誌宏佛典，盡月窮年，偶然及此，遂取略論乎。然後來窺基、普光、智周、道邑之所傳述，不悉原委，遂苦支離謬誤矣。嗚呼，安得更起奘師，執經問道，决發此覆耶！

《十句義論》舊稱難讀，中土既無專疏，僅慈恩、淄州諸師《述記》中散見奘師親傳之説而已。日本雖有基辯之《釋》、林常之《决擇》等多種，然亦根據唐人，每多臆解。至最近始有宇井伯壽取印土此經與中土古籍對裁，作《十句義論之勝論學説》一書，乃見正解焉。兹採其注釋，間引他書，參以己意，作此略釋。

有十句義。——一者實，二者德，三者業，四者同，五者異，六者和合，七者有能，八者無能，九者俱分，十者無説。

按勝論句義所傳不同，匯集諸籍，大别有三：

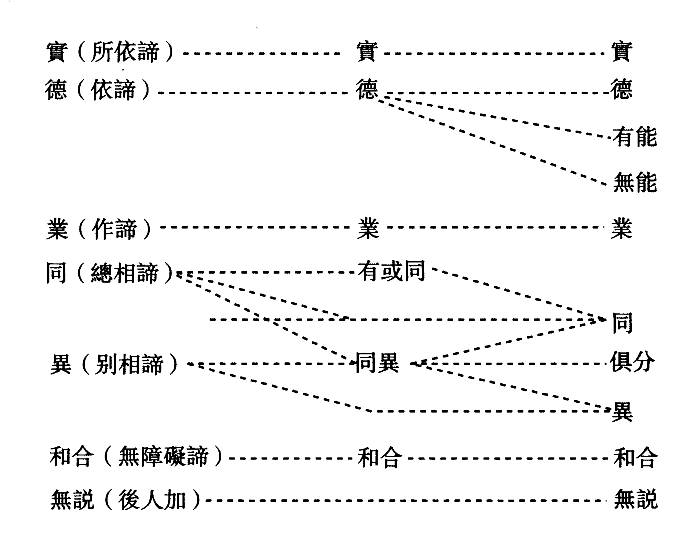
(1)有六句義。如《勝論經》謂句義有六：一實，二德，三業，四同，五異，六和合。《成實論》卷三，《百論疏》卷三，均同此説。現今印土所傳，亦均此説。雖有言七句義者，然既前六加入無説，大體無殊。中土所傳述六句義，則多宗吉藏之疏。其文云："今言六諦者，一陀羅驃，稱爲主諦，亦云所依諦，謂地、水、火、風、空、時、方、神、意。此九法爲一切物主，故云主諦。又解，一切法悉有依主，故《破神品》云，黑是求那，氎是陀羅驃，《破異品》云，瓶是陀羅驃，一是求那，故知依主通於萬法。二者求那，此云依諦，有二十一法。謂一、異、合、離、數、量、好、醜，八也。次有苦、樂、憎、愛、愚、智、勤、惰，亦八也。次有五塵，即色、聲、香、味、觸也。以五塵依地、水、火、風、空五主諦也。苦、樂、愚、智等依神、意二主諦，餘八通依。三者羯摩諦，此云作諦，謂舉下屈申所有造作也。四者三摩若諦，此云總相諦，謂總萬法爲一大有等。五毗尸沙諦，此云别相諦，謂瓶衣不同也。六三摩婆衣諦，此云無障礙諦，如一炷色香徧有而不相障。問，一切物皆具六諦耶？答，具。今略舉内外二物：瓶爲主，塵依之，即依主二諦。瓶爲他所作，即是作諦。瓶有總别，瓶上五塵不相障礙，即餘三諦也。身爲主，二法依之，一諸塵，二心數。身有所作，身具總别，身上諸塵不相障礙，即不相障也。"

(2)有六句義。如《成唯識論述記》卷五云，謂羯那陀説所悟六句義法：一實，二德，三業，四有，五同異，六和合。其他中譯經典如《廣百論》(卷六、卷八)，《俱舍論》(《光記》十九)，《顯宗論》(卷七)，《順正理論》(卷十二)，均有總同句義(即有句義)與同異句義之説。

(3)有十句義，即本論所説。此中之同句義即基師所述之第四句義，

其異句義則等於《勝論經》之異句義，而《勝論經》之同句義在護法所述則分屬於有與同異，在本論則分屬於同與俱分。又護法所述之同異在本論似分爲異(第五句義)與俱分(第九句義)、有能無能，據《勝論經》則在六句義中似爲覺德所攝，無説句義則六句不攝也。《濮陽演秘》卷二，傳有三義，應詳參閲。今依己意表其异同如次：

〔《勝論經》《百論疏》等同〕〔中土所傳《廣百論》等〕〔《十句義論》〕



實句義云何？謂九種實，名實句義。

據耆那教經(Uttaradyayana)謂有三句義：一實，二德，三變易。實者爲德之所依，其數有六：一法，二非法，三空，四時，五物質，六命。耆那教或有分爲實與變易二者，此則以本質與屬性等混而爲一。至勝論師始立實諦，則對於德業等僅爲諸法體相，其所顯現則爲德業。德謂屬性，業猶動作。以此《勝論經》謂實之相在爲有德業者爲和合因緣，又以此日僧基辯(著有《十句論釋》)意謂獨詮實句，其相難顯。

何者爲九？一地，二水，三火，四風，五空，六時，七方，八

我，九意，是爲九實。

按地、水、火、風四大是極微，圓而且常，能生粗色。極微至細，無十方分。(《百論疏》卷十二) 據羯那陀所説(《勝論經》)，極微既不可分，故極鄰處。其後立説漸詳，如《二十唯識述記》卷三云，“其地、水、火、風是極微性，若劫壞時，此等不滅，散在處處，體無生滅，説爲常住，有衆多法，體非是一。後成劫時，兩兩極微合生一子微(按此應釋爲第二微)，子微之量等於父母，體惟是一(按極微無個性，故體非一，子微有個性，故體是一)。從他生故，性是無常。如是散極微皆兩兩合生一子微，子微並本合有三微(按三微爲三極微成)。如是復與餘三微合生一子微(兩三微又並本合生一子微，有七極微，故名第七)，第七其子等於六本微量。如是七微復與餘合生一子微(二第七微並本爲第十五微)，第十五子微其量等於本生父母十四微量。如是展轉成三千界。其三千界既從父母二法所生，其量等於父母量。(按以上所謂量，解詳後)”此窺基所傳也。而印土現傳另有多説。如一謂第二子微由兩極微成，第三極微由二微成，餘依此推。(此恐係羯那陀説。)二謂第二子微由兩極微成，第三子微由三第二子微合成，第四子微由四第二子微合生，餘依此推。第二子微仍無方分，第三子微大如日光中之野馬。

地云何？謂有色、味、香、觸，是爲地。
水云何？謂有色、味、觸及液、潤，是爲水。
火云何？謂有色、觸，是爲火。
風云何？謂唯有觸，是爲風。

按地之色青，味苦，香無好惡，觸無冷熱。鼻根爲地所成。水之色白，味甘，觸冷，並爲液性，爲潤濕。舌根爲水所成。火色光耀，其觸熱。眼根爲其所成。風之性爲非冷非熱之觸。皮根爲其所成。四大具各

特性。如吉藏所傳，色是火德，香是地德，味是水德，觸是風德(《百論疏》卷三)。此上乃四大之定義，分别諸門後有詳叙。

空云何？謂唯有聲，是爲空。

按此所謂空者，非同諸大(原子)，乃徧滿傳聲之本質也。《唯識述記》卷五曰："别有空大，非空無爲，亦非空界色。"空無爲者，真正之虚空。空界色者，猶謂空氣。空大乃如以太爲傳聲之媒介也。空且爲一切活動之地。如《百論》第九曰："外曰定有虚空法，常亦徧亦無分，一切處一切時信有故(參照本頌之疏)。又外曰定有虚空，徧相亦常，有作故。若無虚空者，則無舉無下無去來等，所以者何？無容受處。今實有所作。是以有虚空亦徧亦常。"

時云何？謂是彼或此之俱或不俱與遲或速之詮及緣之因，是爲時。

按詮猶謂觀念，緣猶謂認識。故時者，乃對於事物(或此)之同時或異時，遲或速，所發生之觀念及認識之原因也。故窺基解曰："若是彼此俱不俱遲速能詮之因，及此能緣之因，名時。"(《述記》卷五)此乃時之定義，與《百論》(第九)所言相同。《百論》曰："以一時不一時久近等相故可知有時，無不有時，是故常。"

方云何？謂是東、南、西、北等之詮及緣之因，是爲方。

按等者，等取東南東北等。勝論謂時方俱如空然，體一是常。《百論》曰："外曰實有方，常相有故。"(物均有方，亘古如是，故知是有。參照原疏。)

我云何？謂是覺及樂及苦及欲及嗔及勤勇及行及法及非法等之和合的因緣之起智爲相，是爲我。

按和合因緣指體相不相離性，非和合因緣指二事中無不相離性，如德諦中之合是矣。

問曰，我以何爲相？答曰，我以起智爲相。問曰，起何智耶？答曰，起我爲覺等（此内等）之和合因緣之智。此所謂相者，謂徵象，證明，即證我乃存在之相。蓋勝論證我之實有，恒謂覺等必有所依故。《俱舍論》曰，“必定信我體是有，以有念等總句義故，德必依止實句義故，念等依餘理不成故。”又曰：“諸心生時皆從於我（參看《光記》卷百）。以此我爲和合因緣，離我則無覺等。二者和合不能相離，非如壁持畫，如器持果，壁壞器傾，畫果仍在。故俱舍曰，非如壁器我爲彼依，此但如地能爲香等四物所依。”《百論》中謂外人證明我存在之相亦復如是。其文曰：“優樓迦言實有神，常以出入息視眴壽命等相，故知有神。復次以欲盡苦樂智慧等所依處故知有神。是故神是實有，云何言無（神字係我之異譯）。”

勝論説我是常，徧一切處，我與覺異（我爲覺之和合因緣），我爲作者，是有執受。僧佉，人非作者，與此别異。我雖徧滿而數是多，其理由亦如《金七十論》，則與僧佉相同。

我雖是常，然因前生之業報或法或非法因縛於身體，以是而有輪迴。輪迴必非無因，蓋種子生芽，曷非有因。輪迴決非以大梵（吠檀多説）或自性（數論説）爲因，蓋食果各異，因自非一。輪迴之因且應非可見，蓋因生遠果中必不能有可見者爲媒介。輪迴受生必無間斷，蓋嬰兒受乳面自喜悦，而仙人常能記憶前生事迹。業之傳果悉依行（解説見後），法與非法爲不可見因。不可見者，爲一不可思議之勢用。一切天象及有情組織均爲其所支配，故亦爲天然力，又含命運意義。實則原義爲業力，法及非法是也。蓋業爲世界構成毁滅之原因，故攝一切勢用，而後期勝論遂至主有神説，所謂自在天也。而不可見力遂爲神之别名，此勢用又爲

其特權矣。

此自在天説在正理宗與勝論混合之後。彼天一切智，一切能，常住，極樂，依世人之業報而使劫始劫滅。自在天在晚期勝論遂爲我諦中之最重要者。彼無身體，遂不輪轉。世人以假智而誤認身體意覺等爲真我，故各依本業轉迴無已。解脱之方在知六諦，既得六諦智慧，假智黜，悟真我，而可超出塵世矣。

> 意云何？謂是覺及樂及苦及欲及嗔及勤勇及行及法及非法之不和合因緣的起智爲相，是爲意。

按和合因緣者，猶如質料因，而凡非質料因者則爲不和合因緣。如①由德生德，例如合德(我與意合)爲因，能生覺樂等。②由德生業，例如物之重體爲因，生墜下果。③由業生德，例如以取業捨業而生離合等德。④由業生業，例如此動致使彼動。凡此四因，均爲不和合因緣。和合及不和合二種而外，後人又立有所謂助因(如士用因)。助因者，如作者因等。我於覺等係爲親因，意於覺等爲增上因。以有覺等而證明有我(已如上述)，以有覺等而亦證明有意。蓋我爲徧滿，如可無意，則離身絶遠之塵動亦應生識。今以身内有意爲内具，一切外緣悉必經其媒介乃可生識，故人所知非能極徧，是有限制。故因有覺苦樂等而承認(起智可如是解)有覺。故以對於覺等之不和合因緣而生承認爲覺之相。相者，亦指證其存在之相也。意與我合，乃能有知。意非如所謂精神，而似所謂物質，基師所云，其大如芥子。無知有作，其開始之動作由於法非法(即不可見因)。每身各有一意，體僅是微，且是有觸，無有定居，急速迴轉。身外任何處如有塵緣，意即往接，故如充徧全體然。

> 德句義云何？謂二十四德，名德句義。

按《勝論經》曰："德之定義爲依一實，無有德，非離合之因。"依一實者，以一實爲其本體，例如香以地爲本體。無有德者，實有德而德則不能更爲他德之所依。非離合之因者，則明德所以别於業也。

何者爲二十四德？一色，二味，三香，四觸。——五數，六量，七别體，八合，九離，十彼體，十一此體。——十二覺，十三樂，十四苦，十五欲，十六嗔，十七勤勇。——十八重體，十九液體，二十潤。——二十一行，二十二法，二十三非法，二十四聲。——如是爲二十四德。

色云何？謂唯眼所取一依，名色。

味云何？謂唯舌所取一依，名味。

香云何？謂唯鼻所取一依，名香。

觸云何？謂唯皮所取一依，名觸。

按一依者，謂依一實物，非爲極微之實，蓋微爲眼等所不能知也。故義蘊作如此解，且謂雖多極微合成一物名爲一實。故一依者，亦可解爲依一實。

數云何？謂一切實和合且爲一或非一實等之詮及緣的因如一體等，名數。

按一切實和合者，謂數爲一切實須有之性質。一非一實等詮緣因者，謂對於實之一或非一(二三四等，非一實等者，等謂多實，非等取他句義)而發觀念(詮)認識(緣)。一體等者，謂數例如一性二性三性等也。數之所以不爲一切德等和合者，蓋德不能有德也。

量云何？謂微體，大體，短體，長體，圓體等，名量。

微體者，謂以二微果爲其和合因緣並爲二體所生之一實的微之

詮及緣之因，是名微體。

按微體依二微果，爲其微果性質之一，故曰以二微果爲和合因緣。以此微性乃於二體（父母二微）所生之一實見之，故於此實可有微之觀念（詮）及認識（緣），故曰二體所生一實微詮緣因。

大體者，謂因多體而有大體，此大體與積集差別所生三微果等和合，且爲一實之大之詮及緣之因，是名大體。

按大體乃因多體而成，故與積聚之一種（差別可作如是解）即所生三微及更上各子微等和合。二微不能有大性，三微始有之，故與三微果等和合。三微等合成亦可謂實，故大體者，可使吾人對於一實而發生大之觀念（詮）及認識（緣），故爲一實大詮緣之因。

短體者，謂以二微果爲其和合因緣，並爲二體所生之一實的短之詮及緣之因，是名短體。

長體者，謂因多體而有長體，此長體與積集差別所生三微果等和合，且爲一實之長的詮及緣之因，是名長體。

按此一段準上易知。

圓體者，有二種：一極微，二極大。

極微者，謂極微之所有，並所和合，且爲一實之極微的詮及緣之因是名極微。

極大者，謂與空、時、方、我四實和合，且爲一實之極大的詮及緣之因，亦名遍行等，是名極大。

按空、時、方、我偏滿一切，俱是極大。餘五實中地、水、火、風，

體是極微。論雖未言及意，既非極大，又非極微，實爲二微，窺基謂意大如芥子。

別體云何？謂與一切實和合，且爲一及非一實之別的詮及緣之因，如一別體等，是名別體。

按別體定義與數相似，惟數者旨在聚，如聚三一而爲三；別之旨在分，如三別體別於二別體四別體而言。故勝論人釋曰，別體爲分之觀念之因。別體與異句義不同，別體指數，而異諦指一切之異。且異諦爲遮表覺因，別體則僅詮緣之因也。

物各有別體，千縷成一衣，衣縷各別，縷中無衣，以此而持因中無果之説。後人傳其理由有七：(1)因果觀念異，無人見縷視爲衣，無人視衣爲縷。(2)因果名稱異，無人稱衣爲縷，稱縷爲衣。(3)一因生異果，縷可成布，又可作索。(4)因果之時間異，因前果後，非同一時。(5)因果形異，衣非縷形。(6)因果數異，衣一縷多。(7)若因中有果，則因應只一，而不應有多因共一果，如由縷成衣，應無須助因(如作者及器械等)。以此七事應知因中無果。

合云何？謂二不至者至之時，名合。此有三種：一隨一業生，二俱業生，三合生。

隨一業生者，謂從一有動作及一無動作者而生。

俱業生者，謂從二種有動作生。

合生者，謂有無動作之多實，當其生時與空等合。

按《述記》(卷五)解曰："此意但取初合(方初合之時)名合，此別有三：一隨一業生，以手打鼓，手有動作(鼓無動作)所生之合業是動作也。二俱業生，兩手相合皆有動作故。三合生，如牙(多實之物)等生，無有動作，與合等實合時所生之合也。"窺基此喻，蓋謂多

實合(第一次合)而牙生，牙生而與空等合(第二次合)，故此爲合所生之合也。亦有他喻，如身之與樹合，由手合於樹是也。空等者，當謂時方等也。

離云何？謂從二至物不至，名離。

此有三種：一隨一業生，二俱業生，三離生。

此中隨一業生，及俱業生，如前合説。離生者，謂已造果實由餘因離，待果實壞，遂與空等離。

按此段準上易知，和合句義施於不相離物，合者施於相離之物，離者施於已合之物。

彼體云何？謂屬一時等及遠覺所待之一實所生，且爲彼之詮及緣之因，是名彼體。

按彼體者，一關於空間，立在此岸，對岸曰彼；一關於時間，根據此一時，另時曰彼(此解屬一時等，等者取方)。故彼體者，屬於(所待)遠距之知覺(此解遠覺所待)。凡彼體者均由有此性質(一屬一時等，二遠覺所待)之實物而生(此解本文前半)，而爲發生"彼"之觀念(詮)認識(緣)之原因也。窺基法師《述記》所解，失却本義。

此體云何？謂屬一時等及近覺所待之一實所生，且爲此之詮及緣之因，是名此體。

按此體準彼體解，易知。

覺云何？謂悟一切境。

此有二種：一現量，二比量。

現量者，於至實之色等與根等和合之時，而有了相生，是名現量。

按此現量者，由四事合生：(1)境，謂根等所可至之實之色等(如極微非根能至，此解與《述記》不同)。(2)根，謂四大所造之眼耳等。(3)意，爲内具。(4)我，爲作者。根外有意有我，故曰根等。須此四事和合而有了相生。

比量者，此有二種：一見同故比，二不見同故比。

見同故比者，謂因一見相故，及二待相及所相兩相屬念故，及三我意合故，而於不見之所相的境有智生，是名見同故比。

按見同故比者，如見煙故(煙相爲諸火之所同有，故比曰見同)，而憶念此煙(相)恒與火(所相)不離而相屬，故心與意合，而於不見火之煙之境發生知識。又如見野牛形狀(相)，而憶念此形狀與家牛(所相)相屬，於是我與意合，而於不見家牛之境發生知識(此在正理宗謂之譬喻量)。

不見同故比者，謂因一見因或果或相屬或一義和合或相違故，及二待彼相屬念故，及三我意合故，而於彼畢竟不現見境有所有智生，是名不見同故比。

按不見同故比者，(1)如見黑雲(見因)，以至憶與彼相屬之天將雨，而我意合，於畢竟不現見(即天雨)之境而發生一切知識。(2)如見江中滿新濁水(見果)，以至憶與彼事相屬之上流有雨，以是而我意合，於畢竟不現見境(即上流之雨)而有一切智生。(3)如嗅香或見霜而憶與彼相屬之地或堅冰，而我意合，於畢竟不現見境(即地大或堅冰)而發生知識。(4)如見火之光色而憶及焚燒，蓋能焚發光二性均和合於一事(一

境)也。(5)如見臺空而知鳳去，蓋臺空與鳳在爲相違也(《述記》解説有誤)。

樂云何？謂與一實即我德和合，以適悦爲自性，名樂。

苦云何？謂與一實即我德和合，以逼惱爲自性，名苦。

欲云何？謂與一實即我和合，希求色等，名欲。

嗔云何？謂與一實即我和合，損害色等，名嗔。

勤勇云何？謂與一實即我和合，且待欲或嗔與我及意合所生策勵，是名勤勇。

按上文易知。自覺至勤勇，僅與我和合。樂、苦無動作，而爲欲、嗔之因。欲、嗔爲有動作，因欲、嗔而生勤勇。此上十七德爲《勝論經》所有，下七彼經所無。

重體云何？謂與地或水實和合，且爲一實墜墮之因，是名重體。

液體云何？謂與地或水或火實和合，且爲一實流注之因，是名液體。

潤云何？謂與水實和合，且爲一實如地等所攝之因，名潤。

按上文易知。金、蠟遇火爲流質，故液體亦與地實和合。

行云何？此有二種：一念因，二作因。

念因者，謂與我和合，關於一實之現或比智，行所生之數習差别，是名念因。

作因者，謂擲或擲等生業所生，且依附一實，且爲有質礙實所有勢用，是名作因。——此種行即謂勢用。

按行者，爲潛伏潛行之心理。業報之能及久遠者，以凡人作業均留

有行也。以此而爲憶念之因。(1)如見兵士(此現智)於此，而生種種熏習(此譯數習差别)，如兵士持槍軍服等，此印象與我和合，是謂之行。以後各時憶及兵士，均因此時所見，故曰念因。或有時生比智，謂兵爲國毒，此印象成種種熏習，而後時均可憶此，亦是念因。(2)業生勢用，如攢擲等作業，均生一種力，而此力成爲潛伏之行。後如發動，則仍可生動作，故爲作因。凡力自均依於一實，如火力依於薪。且僅有質礙實(地水火風及意)乃藏有勢用。念因，《述記》解謂智種子，作因則如物理學所謂能力也。

法云何？此有二種，一能轉，二能還。

能轉者，謂爲可愛身等所生樂之因，與我和合，且有一實與果相違，是名能轉。

能還者，謂爲離染緣之正智所生喜之因，與我和合，且有一實與果相違，是名能還。

按善行生法，惡行生非法，於人有益名法，於人無益名非法(見《光記》)。能轉之法未離假智，仍生生死。能還之法已離染緣(《慈恩傳》曰："勝論師立六句，此六是我所須具，未解脱以來受用此六，若總解脱與六相離，稱爲涅槃")，即出世間。故(1)人於世中行善業(法)，與此我和合，而來世降生或在天上，或在人間，爲可愛身，以此生樂。(此上解可愛身等樂因與我和合)來生食果是樂，是可愛，非如前生，故此生之身(指一實)與來生之果相違。(此解一實與果相違)(2)但如此生正智(即明六智)離一切染緣，此等善法與我和合，能斷業報出輪迴，神我獨立永住於喜，此所得果可使身離，故此身之一實與果相違。

非法云何？謂爲不可愛身等所生苦及邪智之因，與我和合，且

有一實與果相違，是名非法。

按此段準上易知。不可愛身等，謂鬼道、畜道等。

聲云何？謂唯耳所取一依，名聲。

按此準上色、香、味、觸易知。《成實論》五曰，聲是求那，以是求那故無作業，業與聲總均非是常。聲或從離生，或從合生，或從异聲生，聲是念念滅，聲是相續。——凡此所説均出勝論，可詳究也。

業句義云何？謂五種業，名業句義。何者爲五？一取業，二捨業，三屈業，四申業，五行業。

取業云何？謂爲上下方分虚空等處之極微等本合後離之因，且依一實，名取業。

捨業云何？謂爲上下方分虚空等處之極微等本離後合之因，且依一實，名捨業。

屈業云何？謂於大長實，且依附一實，且爲此實物之近處有合，而遠於近處者本離而合之因，是名屈業。

申業云何？謂於大長實，且依附一實，且爲此實物之近處有合，而遠於近處者本合而離之因，是名申業。

行業云何？謂與一切質礙實和合，且依一實，依次先合後離之因，是名行業。

按《勝論經》曰，業之定義爲依附一實，無德，而爲合及離之因。其義可按德之定義以知。取業自下向上，如自地取球向上抛擲。捨業者，自上向下，如手捨球擲下至地。屈業、申業爲惰性及彈性之用。行業爲一切物質之普通動作。

同句義云何？謂有性。

何者爲有性？謂與一切實德業句義和合，爲一切根所取，且於實德業之有的詮智因，是謂有性。

按有者謂諸法之所同有。諸法均存在(有之今譯)，故均有有性，故有名爲同。而與一切實德業句義和合，且爲於實德業發生存在之觀念(詮智)及認識(即緣，蓋有爲一切根所取緣)之原因。《俱舍論》説勝論執有總同句義，一切法總同言智由此發生。與今解同。言即今所云詮。《光記》十九釋此文錯。又《因明大疏》卷七，述有法自性相違因，而倒引有性，甚可發明此諦真義。本諦詳解，另見俱分句義下。

異句義云何？謂常於實轉及依一實，並是遮彼覺之因，及表此覺之因，名異句義。

按物之互別，均以其相異。故大千世界有多總別，而總別之内各有別別。而推至極端，此物之所以不與彼物相混者，亦均以其有異。此異句義者，即爲使人有表現此物之知覺，且有遮拒彼物之知識也。常於實轉，可有三解：(1)常於實轉謂異句義僅於實句義有之，遮德業等。此説雖基師所許，然實非理。(2)分常於實轉爲二，謂異句義是常，且於實轉。此説雖通，而爲本書定義之創例，蓋諸門名別(常、非常等)皆屬後文。(3)於常實轉之訛。此言最勝，证之梵籍且有根據，然須改譯文。所謂常實者，謂極微(地、水、火、風四極微)、空、時、方、我、意也。於常實轉者，謂真正之相異不在實所造色(非常者)，而在實之本質(如極微，此是常)。夫此瓶之所以異於彼瓶，由其泥異，而此瓶泥與彼瓶泥之所以異，實可推至極微之相異。一切實物雖各相異，而其所以異則本乎極微、空、時、方、我、意之異，故曰於常實轉。

本諦另有詳解，亦載俱分句義下。

和合句義云何？謂令實等不離而相屬，並爲此之詮智之因，又性是一，名和合句義。

按和合句義能令實與德業不離而相屬，此簡合德之有離乃有合。且因有和合而生白屬於雪之觀念。“此詮智”之此字據梵籍應作“在此”解，蓋白在此雪中，以是和合句義乃爲此詮智之因。

有能句義云何？謂與實德業和合，凡共一或非共一所造各自果時之決定所須者，如是名爲有能句義。

無能句義云何？謂與實德業和合，凡共一或非共一不造餘果時之決定所須者，如是名爲無能句義。

按《勝論經》，(1)實可生一實，或多實，或德，或業。(2)多實可共同生一同類之實。(3)德生諸實或德，或業。(4)多實亦然。(5)一業生德。(6)多業生德。惟業必不能生實，或業。惠月之有能句義，即從此出。所謂共造自果者，或如地、水共一而生泥，或如地實與香德而生實現之香。非一者，謂非共一。非一造之義，爲獨自造果，如地微獨自生土地。凡一切共同或不共生長，均因有能，如豆種生豆是也。反之，豆不造瓜(餘果)乃有無能。以此諸義而立有能、無能二句義。

俱分句義云何？謂實性、德性、業性及與彼一義和合如地性、色性、取性等，如是名爲俱分句義。

實性者，謂與一切實和合，關於一切實之實的詮及緣之因，而於德業不轉，爲眼及觸所取，是名實性。

德性者，謂與一切德和合，關於一切德之德的詮及緣之因，而

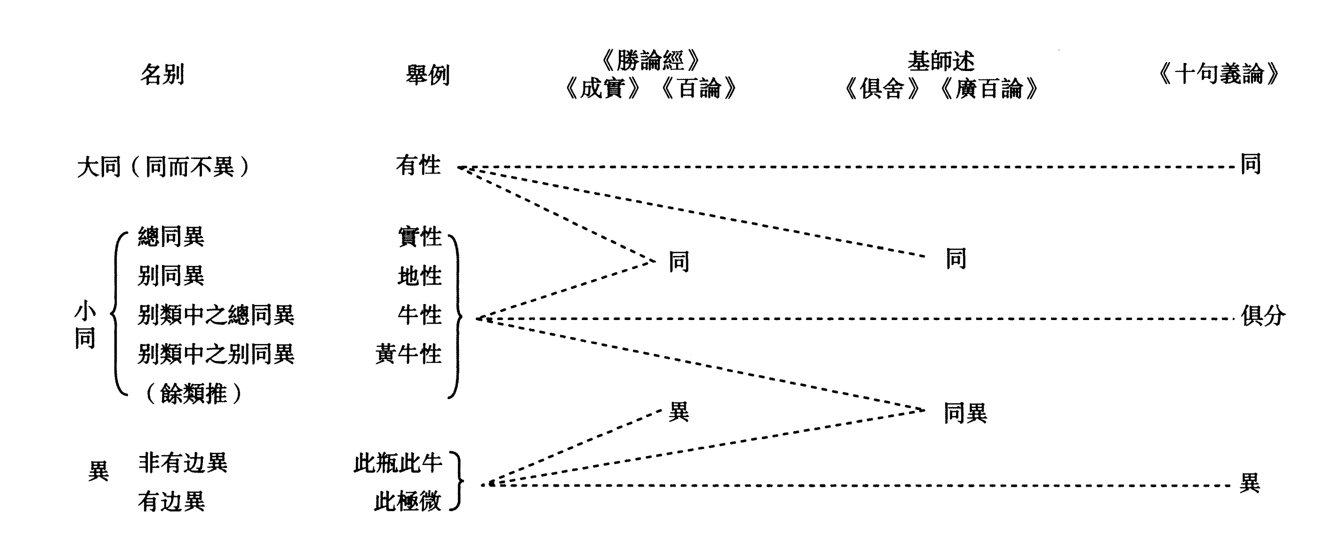
於實業不轉，爲一切根所取，是名德性。

業性者，謂與一切業和合，關於一切業之業的詮及緣之因，而於實德不轉，爲眼及觸所取，是名業性。

地性等亦如是。

按俱分者，在本論之末又譯爲同異，其位置在同句義及異句義之間。蓋此論中同謂有性，有性一切實德業所同有，無有與之異者，是乃同而不異，故又名大同(見《述記》)。此論中之異，謂指此牛此瓶，又此一極微甲，則凡大千世界一切事物如羊、豕、瓦罐等，如極微乙、丙等，均是彼非此，均與之異，此則異而不同，故曰異。而俱分句義者，如實性，對於地、水等則爲同，對於德業等則爲異。如地性，對於瓶等則爲同，對於水、火等則爲異。又如牛性，對於黃牛、青牛等則爲同，對於羊、豕等則爲異。而黃牛性等亦復如是。凡此均亦俱亦分，亦同亦異(此依相違釋)。自其同言之，則爲小同；自其異言之，則爲同異(此依依主釋)。故關於同異可有三種分別：①同而不異，②亦同亦異，③異而不同。第一家《勝論經》中之六句義，其同諦約舉①、②兩項而言，其異諦指第③項，此即《成實》及《百論》所陳之六諦。故《百論疏》曰，“同謂有、等。”有指第①項，等者等取第②項。第二家窺基所述之句義，其同諦即有，指第①項，而其同異諦則包括②、③兩項，故與《勝論經》所言不同。而基師乃謂其説“依《百論》”(見《述記》)，誤矣。蓋第一家之同謂有、等，而第二家之同僅謂有也。第三家十句義之同(與第一家之同諦異，而與第二家之同句義同)，爲上列第①項僅同而不異，有性是也。十句義之異(與第一家之異相同)，爲第③項僅異而不同(如此極微是矣)。十句義之俱分，指第②項，與第二家之同異句義實不相同，蓋其同異包舉②、③兩項而言也。基、光二師均謂“當舊所説同異性”，實亦錯誤。

今撮取其要，立表明之：


名別
舉例
《勝論經》
《成實》《百論》
基師述
《俱舍》《廣百論》
《十句義論》
大同（同而不異）
有性
同
小同
總同異
別同異
別類中之總同異
別類中之別同異
（餘類推）
實性
地性
牛性
黃牛性
同
同
俱分
異
同異
異
非有边異
有边異
此瓶此牛
此極微
異

總同異、別同異名，見《因明大疏》卷七、九右，可參考。有邊異者，謂極端之異，有九：地、水、火、風四極微種及空、時、方、我、意是矣。非有邊異者，謂不極端之異，謂四微所造色。如此瓶別於彼瓶，此牛別於彼牛是矣。有邊及非有邊異，本論下文誤刊爲邊有異及非邊有異。

> 無説句義云何？謂五種無，名無説句義。
>
> 何者爲五？一未生無，二已滅無，三更互無，四不會無，五畢竟無，是謂五無。
>
> 未生無者，謂實德業因緣不會故，猶未得生，名未生無。
>
> 已滅無者，謂實德業或因勢盡，或違緣生，雖生而壞，名已滅無。
>
> 更互無者，謂諸實等彼此互無，名更互無。
>
> 不會無者，謂有性與實等隨於是處無合，無和合，名不會無。
>
> 畢竟無者，謂無因故，三時不生，畢竟不起，名畢竟無。

按無説句義爲第四句義(同即有性)之反面。在因明正理宗許爲句義，而彌曼差駁之。無義通分有四種，而本論加一不會無(《金七十論》亦有四無之説)。未生無者，實或德業之原因尚未至，則不得生，如薪未遇火，則不得燃。已滅無者謂實德業或因勢盡已生而壞，如輪轉直往，力盡則停。不會無者(《光記》十九誤作不生無)，如有性與實等無合和，如風無香德，是風香及有性之不和合，或實等無合，如樹未與手合則亦是無。畢竟無者，如龜毛無因可生，故一向(三時)不生而畢竟無有也。

印度哲學之起源

印度最古典籍首推《黎俱吠陀》，《吠陀》所載多爲雅利安民族頌神歌曲。雅利安種來自北方。（確實地點尚在討論，舊説指爲帕米爾，近則考爲奥匈捷克國境）其入居印度五河流域，證以 Boghaz Koi 之刻文，似在四千至五千年前之中。自時厥後，種族繁殖，勢力侵入五印全境，思想變遷，衍爲一特殊文化。以是印度一語非指政治之一統，而代表一種文化，如希臘一字，代表特殊精神，固非指純一民族或統一國家也。

《黎俱吠陀》尊崇三十三天，而以因陀羅爲最有威力。密多羅及法龍那則較正真，人民信仰極篤，故其旨在求福田利益，主收實用，絶少學理。雖印土婆羅門大都尊《吠陀》，而其諸宗哲理之興起，不在繼《吠陀》之宏業，而在挽祠祀之頽風，不在多神教極盛之時，而在其將衰之候。自佛陀至商羯羅（西曆紀元後八百年）學説蜂起，究其原因，蓋有數端。

一

世界各宗教，類皆自多元趨於一元。太古之人，信精靈妖鬼之實有，於是驅役靈鬼之方繁興，其方法寄於人者謂之巫覡；其方法托於物者謂之桃符；其於祭祀，皆以其所持，求其所欲，實含商業性質（凡具此性質之歌曲，多見於阿他婆吠陀。是編雖晚出，而思想有較《黎俱吠陀》尤古者）。人之於神，實立於對等或同等地位，顧鬼神既可用之害人，自亦可因之自害，由是而生恐懼，而生敬畏。人之於神，不敢驅而須求，不事威逼而在祈禱，其於祭祀，固有交换授受之心，而福善禍淫實信仰之要素。其時之神，若因陀羅、雷雨之神，有家室，具肢體，乘車争鬥，游

樂飲宴，其性質固不高於人也。然其威力漸駕群神之上，人之對越極爲卑遜，此外若阿耆尼(火神)若法龍那(司世界之秩序)若須摩(原爲醉人飲料)及《吠陀》宗教諸大神，徵其地位，則印度宗教已由多魔教而進爲多神教。

宗教根本既在篤信神之威權，遂趨於保守而進化遲遲。其初當人民道德幼稚時代，神之性質自以人爲標準，故民蠻尚鬥而因陀羅之神尊，尊其殘暴也，民俗貪飲而須摩之草神，神其能醉也。其後文化增進，民德漸高，然宗教以尚保守，神之性質遂形卑下。此種現象，在《黎俱吠陀》中已可索得形迹，如其卷十之一百十七篇，僅奬勵人爲善，而毫未言及神，蓋似以神之德衰，非可憑準也。卷十之一百五十一篇爲頌信神之歌，論者謂當時蓋信仰漸弱，作者有爲而言。(如卷二之十二二，即謂因陀羅神之存在，有否認之者)及至佛陀出世之時，對於《吠陀》宗教之懷疑者更多。神之墮落，幾與人無殊。彌曼差學者解説祭祀之有酬報，非由神力，數論頌釋力攻馬祠之妄(見金七十論卷上)，而非神之説(或稱無神 Atheism)，不僅佛教，印度上古、中古各派幾全認之。

人民對於諸神之信仰既衰，而遂有一元宗教之趨向。論者謂埃及之一元趨勢，在合衆神爲一，猶太之一元宗教，始在驅他神於族外，繼在斥之爲烏有，而印度於此則獨辟一逕，蓋由哲理討論之漸興，玄想宇宙之起源，於是異計繁興，時(時間)方(空間)諸觀念，世主、大人 Purusha 諸神，《吠陀》詩人叠指之爲世界之原。蓋皆抽象觀念，非如《吠陀》大神悉自然界之顯象，實爲哲理初步，而非舊日宗教之信仰也。此中變迁關鍵，大顯於初期之《奥義書》中。《奥義書》者，旨在發明《吠陀》之哲理，而實則《吠陀》主宗教，甚乏哲理之研討。諸書(《奥義書》有多種)所言，係思想之新潮，顧宇宙起源之玄想，在《黎俱吠陀》中已有綫索，其中雖無具體之宇宙搆成學説，然其懷疑問難，已可測思想之所向，此諸詩作者，不信常人所奉諸神創造天地，而問難日與夜孰先造出，世界爲何木(意猶謂何種物質何種本質)所造。類此疑難散見頗多，而以卷十之一二一篇及一二九篇等，至爲有名。其一二一篇曰(原爲韵文，今

只求意義之恰當，未能摹仿原有音節韵律）：

> 太古之初，金卯始起，生而無兩，萬物之主，既定昊天，又安大地，吾應供養，此是何神？俾吾生命，加吾精力，明神衆生，咸必敬迪，死喪生長，俱由陰庇，吾應供養，此是何神？徒依己力，自作世主，凡有血氣，眠者醒者，凡人與獸，彼永爲主，吾應供養，此是何神？神力壯嚴，現彼雪山，汪洋鉅海，與彼流淵，巨腕遠揚，現此廣莫，吾應供養，此是何神？大地星辰，孰奠麗之，天上諸天，孰維繫之，茫茫寥廓，孰合離之，吾應供養，此是何神？兩軍對峙（指天地），身心戰慄，均賴神力，視其意旨，日出東方，照彼軀體，吾應供養，此是何神？汪洋巨水，彌滿大荒，蘊藏金卵，發生火光，諸神精魄、於以從出，吾應供養，此是何神？依彼神力，照矚此水，蘊藏勢力，（指金卵）且奉犧牲，纏此上天，諸天之天，吾應供養，此是何神？祈勿我毒，地之創者，明神正直，亦創上蒼，並創諸永，明潔巨偉，吾應供養，此是何神？（本篇共有十闋。第十闋顯爲後人竄入，故未譯）

懷疑思想之影響有三，夫人以有涯之生命，有限之能力，而受無盡之煩惱，生無窮之欲望，於是不能不求解脱。印土出世之念，最深，其所言所行，遂幾全以滅苦爲初因，解脱爲究竟。降及吠陀教衰，既神人救苦之信薄，遂智慧覺迷之事重。以此，在希臘謂以求知而談哲理，在印度則因解决人生而先探真理。以此，在西方宗教哲學析爲二科，在天竺則因理及教，依教説理，質言之，實非宗教非哲學，此其影響之大者一也。宇宙起源之説既興，而大梵一元之論漸定。大梵者，非僅世之主宰，（如耶教之上帝）亦爲世之本體。（西方此類學説名泛神主義）其後吠檀多宗以梵爲真如，世間爲假立，此外法是幻之説也；僧佉以梵爲自性，世間爲現象，此轉變之説也；至若棄一元大梵而立四大（或五大）極微，如勝論順世，則積聚之説也；至若我法皆空，蘊界悉假，則精於體用之

説也。是脱多神之束縛，亦且突過一神(大梵乃泛神論非一神論)之藩籬矣。此影響之大者二也。《吠陀》諸神勢力既墜，而人神之關係亦有變遷？由崇拜祭祀，進而究學測原，吠檀多合人我大梵爲一，僧佉立自性神我爲二，勝論於五大之外，别有神我，大乘則於法空之内，益以我空，諸派對舊日祈視之因陀羅阿耆尼，均漠然視之。此其影響之大者三也。

二

印度階級之制，不悉始於何時，《吠陀》時代，階級是否已存在，尤爲聚訟之點。頤階級之原則，實不但《吠陀》初期有之，且恐遠溯可及雅利安人侵入印度以前。蓋民人既信鬼神，自有僧侣，既尚戰争，自有酋長，僧侣之魔術，非人人所可擅長，酋長之威力，恒歷久不廢，於是而世襲之僧侣與貴族，遂各與平民有别。初則此種分别未進化爲固定種姓，如《黎俱吠陀羅》雖有婆羅門、刹帝利諸語，然據其所言，則帝王可爲僧侣，牧童亦可參與戰事，其非指固定之種姓，似可斷言。及雅利安人征服印土，黑色土著遂降爲奴隸，其後遂成爲第四種姓，而代武士平民亦漸成確定階級，而婆羅門之僧侣乃居其首，著述經典，教育青年，幾全出其手。其中篤信潛修者固多，而敗德踰檢者亦不少，其釋經(謂《吠陀》之書)曰：婆羅門那幾全務求節末，徒重儀式，其拘執形式文字，常極爲無謂，其道德則如蠻人，觀祈禱祭祀爲魔術，上天之福田利益，固不視人之良朽而授與也。以故僧侣之爲人作道場，其目的惟在金錢酬贈之豐，常見於紀事，毫不爲怪。黄金尤爲彼輩所欣悦，蓋金有不死性，爲尼耆尼(火神)之種等也。(見婆羅門那書中)而凡人施僧以千牛者，得盡有天上諸物，〔《金七十論》謂馬祠説言盡殺六百獸，六百獸少三不俱足，不得生六爲戲(指男女戲樂)等五事，其意亦與同〕僧人之蔑視廉耻，蓋也甚可驚也。

《黎俱吠陀》(如十之一〇三及十之八二)中，固已有人斥婆羅門人之

逢場作戲，徒知謀生，降及佛陀時代，祭祀尤爲智者所唾駡，而其索酬特高，亦爲常人之所痛恨，於是乃另發明苦行法，以代祭祀，毁身煉志，屏絶嗜欲，於貪字務刈之净盡。其用意初固非惡，而其末流，則變本加厲，致旨不在除欲，而僅在受苦。《雜阿含》有曰：

> 常執鬚髮，或舉手立，不在床坐，或復蹲坐，以之爲業。或復坐卧於荆棘之上。或邊椽坐卧，或坐卧灰土，或牛尿涂地，於其中坐卧。或翹一足，隨日而轉。盛夏之日，五熱炙身，或食菜，或食舍樓枷，或食油滓，或食牛糞，或日事三，或於冬節凍冰親體，有如是等無量苦身法。

苦行昌盛，遂成爲學説，尼犍子派是也。此派以“大雄”爲祖，大雄乃尼犍子若提子之徽號，尼犍子師事勃沙婆（中國舊譯勒沙婆，勒字係勃訛）守五戒之説。五戒者，三寶（聞信修）之極頂也。此派重業力，謂一切事物悉憑因果業報，故《維摩詰經注》（及《百論疏》卷三等）有曰：“其人起見，謂罪福苦樂，盡由前世，要當必償，今雖行道，（此必指常人之道，非尼犍子之道）不能中斷。”人生解脱之分，全賴苦行，苦行在印文本義爲燒，業力雖强，固可燒斷也。

神之德衰而有宇宙之論，（如前節所言）僧之德衰而興苦行之説（如本節所論），舉天人之所崇拜、所仰望者均衰，故厭世之説起。厭世以救世者，釋迦是矣，厭世以絶世者，六師是矣，（尼犍子亦六師之一）絶世者輕蔑道德，故其論佛家恒斥爲顛狂。六師之一，有答阿王之言曰：

> 王若自作，若教人作，斫伐殘害，煮炙切割，惱亂衆生，愁憂啼哭，殺生偷盗，淫泆妄語，窬墻竊賊，放火焚燒，斷道爲惡，大王行如此事，非爲惡力。大王若以利劍臠割一切衆生以爲肉，聚彌滿世間，此非爲惡，亦無罪報，於恒水南岸臠割衆生，亦無有惡報，於恒水北岸爲大施會，施一切利人等利，亦無福報。（見《長阿含

經》第十七卷)

極端絶世之學説，爲順世派。順世爲佛教及外道所同詬病，其教無解脱之分，謂人聚四大而成取，命終時，地水火風悉散而人敗壞，知識亦全消滅，人生正鵠在享肉體快樂，日月不居，稍縱即逝，故有言曰："生命如在，樂當及時，死神明察，無可逃避，若汝軀之見燒，(火葬)胡能復還人世。"行樂而外，絶無良方，火祠《吠陀》，苦行者之三杖涂灰，均爲懦弱愚頑謀生之法，至若依志立言，尤爲無據，夫論説賴乎比量，而順世僅立現量，否認比量，一切世間生滅變遷，非由外力，悉任自然，人類行爲，悉不能超出自然法律之外，順世遂亦名自然因派。(此上據十四世紀印度學者 Madhava 之《諸見集要》所述)

若此絶對厭世之説，至斥《吠陀》爲妄論，僧侣爲下流；則其興起必爲道德敗壞之反動，尤必由痛恨婆羅門作僞者之所提倡，蓋無可疑也。

三

印度哲學各宗，蓋亦不僅在革《吠陀》神教之敗壞，亦且受靈魂人我學説之影響，依宗教進化程序言之，靈魂爲神只信仰之先道、世界各國之所同有。雅利安持有鬼之論，不知始於何時，然其未入印土之前即信此説，則可斷言。暨時代演進，其説呈二現象，一爲俗人之迷信，二爲明人之學説。

迷信類皆落於僧侣之掌握，用以爲謀生之具，我佛如來甚微妙，大法光明，此諸卑行，均深痛絶。如經所説(下節録《長阿含經》卷十四)：

> 如余沙門婆羅門食他信施行遮道(二字係直譯，遮道係謂横行，横行指畜生，引申之爲卑鄙，故遮道法者謂卑鄙之法也)法，邪命

自活，召唤鬼神，或復驅遣，種種厭禱，無數方道恐熱於人，能聚能散，能苦能樂，又能爲，人安胎出衣，亦能咒人使作驢馬，亦能使人聾盲暗啞，現諸技術，叉手嚮日月，作諸苦行，以求利養，沙門瞿曇無如是事。

如余沙門婆羅門食他信施遮道法，邪命自活，或爲人咒病，或誦惡術，或誦善咒，(中略)沙門瞿曇無如此事。如余沙門婆羅門食他信施遮道法，邪命自活，或咒水火，或爲鬼咒，或誦刹利咒，或誦鳥咒，或支節咒，或安宅符咒，或火燒鼠嚙能爲解咒，或誦知死生書，或誦夢書，成相手面，(中略)沙門瞿曇無如此事。

鬼魂之術既多鬼之種類亦繁。就《正理論》所説，有無財少財多財之鬼，無財者有炬口針咽臭口三類，少財者有針毛臭毛大癭，而多財者則有得棄得勢力。《長阿含經》云，一切人民所居舍宅，一切街巷四衢道中，屠兒市肆，及丘冢間，皆有鬼神，無有空者。(上詳《翻譯名義集》卷六)

學理中真我之搜求，實基於俗人鬼魂之説。真我是常，亦有藉於靈魂不死之見，俗人對於靈魂無確定之觀念，故學術界討論何謂靈魂之疑問甚烈。如《長阿含經》之第十七，布吒婆樓與如來争辨何謂靈魂，而《梵綱經》(《長阿含》誤譯梵動)中，歷數關於神我諸計成謂我是色(猶言物質)四大所造，乳食長成，或謂我是無色，(非物質)爲想(猶言知識)所造，或謂我也非想等，係發知識行爲或享受之本，(故有我爲知者作者受者諸名)而非知識行爲或事受所搆成。(如數論謂我爲知者一切知識則屬於覺我慢等)異執群出，故不備舉。

宇宙與人我之關係，爲哲學之一大問題，而在印土諸宗，咸以解脱人生爲的，故其研究尤亟。吠檀多謂大梵即神我，梵我以外，一切空幻，梵我永存，無名無著，智者如此，即是解脱。僧佉以自性神我對立，神我獨存，無縛無脱，常人多惑，誤認自性，滅苦之方，先在欲知。至若瑜伽外道重修行法，正理宗派重因明法，而要其旨歸皆不出使神我得超

越苦海，静寂獨存，達最正果也。

四

業報輪廻之説，雖爲印度著名學説，而其成立甚晚。在《黎俱吠陀》中，已有報應不死之説，而無依業報以定輪廻之想。當時思想，以人之生命爲神所授與，死則軀殼歸於土，常人之魂恒附係於丘墓間，而善人之魂還居天上。（在最上之天爲閻王之世界）屏絶嗜欲，清净受福，惟逢家祀亦來受享，子孫之福利亦常不能去懷，惡人則身體深沈土中，其鬼魂被棄置極暗之地。至若地獄之詳情，輪廻之可畏，當時雅利安人似未夢及。

論者謂輪廻之説，雅利安人得之土著，故在其入居五河之前，人民樂天，及入印度，乃漸厭世，此説雖有可疑議。〔輪廻之説有二要素，一爲身死而靈不滅，二爲懲惡勸善。顔夭跖壽，均有來生爲之留餘地，此二點《黎俱吠陀》已具有之，（如上段説）故現有謂輪廻之説非出自土人，而係循雅利安人思想進化之順序所得〕然印度厭世主義之受輪廻説之影響，實甚合理。夫宗教重不死，而印人尤喜静寂常住，然事與望遠，如佛告比丘，“世間無常，無有牢固，皆當離散。無常在者，心識所行，但爲自欺，恩愛合會，其誰得久，天地須彌，尚有崩壞，况於人物。而欲長存”。（録東晋譯《般泥洹經》）煩惱生死，悉爲業果無常之苦。根據輪廻，此所以印土諸宗，莫不以盡業緣，出輪廻爲鵠的。質言之，則皆以厭世爲出世之因，悲觀（謂世間爲苦海）爲樂觀（謂究竟可解脱）之方，世謂印度民族悲觀厭世，實非恰到之言也。

印度宗派既有析知識、行爲、享受與知者、作者、受者爲二事。於是有何物輪廻之問題發生。蓋僅有神我輪廻，則人受生後必但有知者等，知識等必遂無根據，且數論等謂神我無縛無脱，實不輪廻，故輪廻者恒於神我之外，别立身體（物質）、知識（精神）之原素，即如數論之輪廻者

爲細身。(1)細身人相具足，受生後爲身體之原素(此種變遷名曰相生)，(2)細身爲有(猶言心理狀態業緣屬之)，熏習乃成人心理之原素，(此種變遷，名曰覺生)神我之於細身，絶爲二物，細身輪廻，而神我固仍超出生死也。吠檀多亦以知者知識對立，故亦有細身説，(唯稍與數論異)諸宗易知，且待後述。

唯佛教立無我義，人世輪廻遂德依業報因果之律，而無輪廻之身。顧佛之立説根本，初與外宗無異。蓋最初宗教信靈魂不死，嗣後學説遂俱言神我是常，神我既不變，而知識行爲享受爲非常，故諸宗遂析之爲二。佛以爲人爲五蘊積聚，五者之外，無有神我，亦如軸不爲車輞，不爲車輻，轂轅軛等均非是車，必待合聚，乃有完車，然人生各部悉爲無常，無常即非我，如佛告阿難：

> 阿難，此三受有爲無常，從因緣生，盡法滅法，彼非我有，我非彼有，當以正智，如實觀之。(中略)如來説三受，苦受、樂受、不苦不樂受。苦樂受是我者，樂受滅時，則有二我，此則爲過。若苦受爲我者，苦受滅時，則此二我，此則爲過。若不苦不樂受是我者，不苦不樂受滅時，則有二我，此則爲過。(摘録《長阿含經》卷十大緣方便經)

色想行識，自亦如是，夫諸外道，或不以色(物質)爲我，色變幻非常故；或不以行爲爲我，行爲變幻非常故，乃至不以感情知覺智慧等爲我，俱非常故。顧獨立知者實不知，思想以外，何有知者之可言，且以因果言之，知者亦何非無常。外道主無常即非我之義，而推論不徹底，如來所見實獨精到。亦敻乎尚矣。

五

印度哲理之起源，當首推此四因，(1)因《吠陀》神之式微，而有宇

宙本體之討論；(2)因婆羅門之德重形式，失精神，而有苦行絕世之反動；(3)因靈魂之研究，而有神我人生諸説；(4)因業報輪迴出，而可有真我無我之辯。凡此四者亦皆互爲因果，各宗於中選擇損益，成一家言，固甚煩雜，非短篇所可盡述也。

本篇所及，僅就學説，以明印度哲理進化之蹟，他若歷史事實上之原因，固亦有足述者，(1)爲民性富於理想、重出世觀念，希臘之人富於哲理，猶太之人最重出世，而印度民族兼而有之；(2)爲獎勵辯難利己利他，即帝王與學者問詰，亦不濫用威力，當依義理。(如《那先比丘經》有智者議論王者議論之説。智者以理屈，王者以理服，彌蘭王則慨然取智者議論之法)相習成風，異計百出，印土哲理之能大昌至二千年者，言論自由之功固不可没也。

(原載《學衡》第三十期，1924年6月)

魏晋玄學

讀《人物志》

劉邵《人物志》三卷十二篇，隋唐志均列入名家。涼劉昞爲之注。唐劉知幾《史通・自序篇》及《李衛公集・窮愁志》均有論及。此外似罕有稱述。宋阮逸序惜其由魏至宋，歷數百載，鮮有知者。然阮乃云得書於史部，則實不知本爲魏晉形名家言。其真相晦已久矣。按漢魏之際，中國學術起甚大變化。當時人著述，存者甚尠。吾人讀此書，於當世思想之内容，學問之變遷，頗可知其崖略，亦可貴矣。玆分三段述所見，一述書大義，二叙變遷，三明四家(名法儒道)。

一

書中大義可注意者有八。

一曰品人物則由形所顯觀心所藴。人物之本出於情性。情性之理玄而難察。然人禀陰陽以立性，體五行而著形。苟有形質，猶可即而求之。故識鑒人倫，相其外而知其中，察其章以推其微。就人之形容聲色情味而知其才性。才性有中庸，有偏至，有依似，各有名目。故形質异而才性不同，因才性之不同，而名目亦殊。此根本爲形名之辨也。漢代選士首爲察舉(魏因之而以九品官人)，察舉則重識鑒。劉邵之書，集當世識鑒之術。論形容則尚骨法。昔王充既論性命之原，遭遇之理(《論衡》第一至第十)，繼説骨相(第十一)，謂察表候以知命，猶察斗斛以知容。其原理與劉邵所據者同也。論聲則原於氣禀。氣合成聲，聲應律吕。故整飾音辭，出言如流，宫商朱紫發言成句，乃清談名士所尚。論色則誠於中形於外。誠仁則色温柔，誠勇則色矜奮，誠智則色明達。此與形容

音聲，均由外章以辨其情性，本形名家之原理也。論情味則謂風操，風格，風韵。此謂爲精神之徵。漢魏論人，最重神味。曰神姿高徹，神理雋徹，神矜可愛，神鋒太儁，精神淵箸。神之徵顯於目(邵曰："徵神見貌，情發於目")，蔣濟作論謂觀其眸子可以知人。甄别人物，論神最難。論形容，衛玠少有璧人之目，自爲有目者所共賞。論神情，黄叔度汪汪如千頃之波，自非巨眼不能識。故蔣濟論眸子，而申明言不盡意之旨。蓋謂眸子傳神，其理微妙，可以意得，而不可以言宣也。《抱朴子》曰："料之無惑，望形得神，聖者其將病諸。"《人物志》曰："能知精神，則窮理盡性。"二語均有鑒於神鑒之難也。

二曰分别才性而詳其所宜。凡人禀氣生，性分各殊。自非聖人，材能有偏。就其禀分各有名目(此即形名)。陳群立九品，評人高下，各爲輩目。傅玄品才有九。《人物志》言人流之業十有二焉。有清節家，師氏之任也。有法家，司寇之任也。有術家，三孤之任也。有國體，三公之任也。有器能，冢宰之任也。有臧否，師氏之佐也。有智意，冢宰之佐也。有伎倆，司空之佐也。有儒學，安民之任也。有文章，國史之任也。有辯給，行人之任也。有雄杰(驍雄)，將帥之任也。夫聖王體天設位，序列官司，各有攸宜，謂之名分。人材禀體不同，所能亦異，則有名目。以名目之所宜，應名分(名位)之所需。合則名正，失則名乖。傅玄曰："位之不建，名理廢也。"此謂名分失序也。劉邵曰："夫名非實，用之不效。"此謂名目濫雜也。聖人設官分職，位人以材，則能運用名教。袁宏著《後漢紀》，叙名教之本。其言有曰："至治貴萬物得所而不失其情。聖人故作爲名教，以平章天下。"蓋適性任官，治道之本。欲求其適宜，乃不能不辨大小與同異。《抱朴子·備闕篇》云："能調和陰陽者，未必能兼百行，修簡書也。能敷五邁九者，不必能全小潔，經曲碎也。"蔡邕《薦趙讓書》曰："大器之於小用，固有所不宜。"皆辨小大，與《人物志·材能篇》所論者同(持義則異)。當世之題目人物者，如曰龐士元非百里才，此言才大用小之不宜也。《昌言》云："以同異爲善惡。"《抱朴子》云："校同異以備虚飾。"《人物志》曰："能出於材，材不同量，材能既殊，任

政亦異。”曰能識同體之善，而或失異量之美。曰取同體也，則接論而相得。取異體也，雖歷久而不知。皆論知人與同異之關係也。(參看《論衡·答佞篇》賢佞同異)

三曰驗之行爲以正其名目。夫名生於形須符其實。察人者須依其形實以檢其名目。漢晋之際，固重形檢，而名檢行檢之名亦常見。《老子》王弼注曰："聖人不立形名以檢於物。"夏侯玄《時事議》云："互相形檢，孰能相失。"《論衡·定賢篇》云："世人之檢。"傅玄曰："聖人至明，不能一檢而治百姓。"皆謂驗其名實也(檢本常作驗)。劉邵有見於相人之難，形容動作均有僞似。故必檢之行爲，久而得之。如言曰："必待居止然后識之。故居視其所安，達視其所奉，富視其所與，窮視其所爲，貧視其所取，然后乃能知賢否。此又已試，非始相也。"(劉注云："試而知之，豈相也哉?")《人物志》八觀之說，均驗其所爲。而劉邵主都官考課之議，作七十二條及《説略》一篇，則《人物志》之輔翼也。

四曰重人倫則尚談論。夫依言知人，世之共信。《人物志》曰："夫國體之人，兼有三材，故談不三日，不足以盡之。一以論道德，二以論法制，三以論策術。然后乃竭其所長，而舉之不疑。"然依言知人，豈易也哉。世故多巧言亂德，似是而非者。徐幹《中論·覈辯篇》評世之利口者，能屈人之口，而不能服人之心。《人物志·材理篇》謂辯有理勝，有辭勝。蓋自以察舉以取士，士人進身之途徑端在言行，而以言顯者尤易。故天下趨於談辯。論辯以立異，動聽取寵，亦猶行事以異操蘄求人知。(《後漢書》袁奉高不修異操，而致名當世。則知當世修異操以要聲譽者多也。)故識鑒人倫，不可不留意論難之名實相符。(徐幹云："俗士聞辯之名，不知辯之實。")劉邵志人物，而作《材理》之篇，謂建事立義，須理而定，然理多品而人異，定之實難。因是一方須明言辭與義理之關係，而后識鑒，乃有準則。故劉邵陳述論難，而名其篇曰材理也。(按夏侯惠稱美邵之清談，則邵亦善於此道。)

五曰察人物常失於奇尤。形名之學在校核名實，依實立名因以取士。然奇尤之人，則實質難知。漢代於取常士則由察舉，進特出則由徵辟。

其甄别人物分二類。王充《論衡》於常士則稱爲知材，於特出則號爲超奇。蔣濟《萬機論》，謂守成則考功案第，定社稷則拔奇取異。均謂人才有常奇之分也。劉邵立論謂有二尤。尤妙之人含精於内，外無飾姿。尤虚之人碩言瑰姿，内實乖反。前者實爲超奇，后者只係常人。超奇者以内蘊不易測，常人以外異而誤别。拔取奇尤，本可越序。但天下内有超奇之實者本少，外冒超奇之名者極多。故取士，與其越序，不如順次。越序徵辟則失之多，順次察舉則其失較少。依劉邵之意，品藻之術蓋以常士爲準，而不可用於超奇之人也。然世之論者，恒因觀人有謬，名實多乖，而疑因名選士之不可用。如魏明帝曰："選舉莫取有名，名如畫地作餅，不可啖也。"吏部尚書盧毓對曰："名不足以致異人，而可以得常士。常士畏教慕善，然後有名，非所當疾也。愚臣既不足以識異人，又主者正以循名案常爲職，但須有以驗其後。今考績之法廢，故真僞混雜。"明帝納其言。詔作考課法。盧毓、劉邵同屬名家。毓謂選舉可得常士，難識異人。循名案常，吏部之職。綜核名實，當行考績。其意與劉邵全同也。

六曰致太平必賴聖人。劉邵曰："情性之理甚微而玄，非聖人之察，其孰能究之哉！"夫品題人物基於才性，聖人之察，乃能究其理，而甄拔乃可望名實之相符。邵又曰："主道得而臣道序，官不易方而太平用成。"蓋天地設位，聖人成能。人主設官分職，任選材能，各當其宜，則可以成天功。是則人君配天，正名分爲王者之大柄。誠能以人物名實之相符，應官司名分之差别，而天下太平。然則太平之治，固非聖王則莫能致也。魏世鍾繇、王粲著論云："非聖人不能致太平。"司馬朗以爲伊顔之徒，雖非聖人，使得數世相承，太平可致。按劉邵曰："衆人之明，能知輩士之數，而不能知第目之度。輩士之明，能知第目之度，不能識出尤之良也。出尤之人，能知聖人之教，不能究之入室之奥也。"夫聖人尤中之尤，天下衆輩多而奇尤少。甄别才性，自只可以得常士。超奇之人，已不可識，而况欲得聖人乎。聖人不可識，得之又或不在其位。則胡能克明俊德，品物咸宜，而致治平歟。依劉邵所信之理推之，則鍾王

之論爲是，而司馬朗之説爲非也。

七曰創大業則尚英雄。英雄者，漢魏間月旦人物所有名目之一也。天下大亂，撥亂反正則需英雄。漢末豪俊并起，群欲平定天下，均以英雄自許，故王粲著有《漢末英雄傳》。當時四方鼎沸，亟須定亂，故曹操曰："方今收英雄時也。"夫撥亂端仗英雄，故許子將目曹操曰："子清平之奸賊，亂世之英雄也。"（此引《後漢書》）而孟德爲之大悦。蓋素以創業自任也。又天下豪俊既均以英雄自許，然皆實不當名。故曹操謂劉備曰："天下英雄惟使君與操耳。"而玄德聞之大驚。蓋英雄可以創業，正中操賊之忌也。劉邵《人物志》論英雄，著有專篇，亦正爲其時流行之討論。其所舉之例爲漢高祖，所謂能成大業者也。志曰："聰明秀出謂之英，膽力過人謂之雄。"英雄者，明膽兼備，文武茂異。若膽多則目爲雄，韓信是也。明多則目爲英，張良是也。此偏至之材，人臣之任也。（傅巽目龐統爲半英雄，亦當係謂其偏至。）若一人兼有英雄，則能長世，高祖項羽是也。然成大業者尤須明多於膽，高祖是也。（參看嵇康《明膽論》）按漢魏之際，在社會中據有位勢者有二。一爲名士，蔡邕、王粲、夏侯玄、何晏等是也。一爲英雄，劉備、曹操等是矣。魏初名士尚多具名法之精神，其後乃多趨於道德虚無。漢魏中英雄猶有正人，否則亦具文武兼備有豪氣。其後亦流爲司馬懿輩，專運陰謀，狼顧狗偷，品格更下。則英雄抑亦僅爲虚名矣。

八曰美君德則主中庸無爲。此説中糅合儒道之言，但於後述之。

二

漢末晋初，學術前後不同。此可就《人物志》推論之。本段因論漢晋之際學術之變遷。

《隋志》名家類著録之書除先秦古籍二種共三卷外，有：

《士操》一卷，魏文帝撰；

《人物志》三卷，劉卲撰。

此二書之入名家，當沿晋代目録之舊。其梁代目録所著録入名家者，《隋志》稱有下列諸種：

《刑聲論》一卷(撰者不明)；

《士緯新書》十卷，姚信撰；

《姚氏新書》二卷，與士緯相似(當亦姚信撰)；

《九州人士論》一卷，魏司空盧毓撰；

《通古人論》一卷(撰者不明)。

以上共九種二十二卷，與《廣弘明集》所載梁阮孝緒《七録》名家類著録者相合(惟卷數二十三當有誤字)。然則劉卲書之入名家，至少在梁代即然。《刑聲論》者，疑即形聲，言就形聲以甄别人物也。其餘諸書，從其名觀之，亦不出識鑒人倫之作。至若姚信，乃吴選部尚書，而《士緯》現存佚文，如論及人性物性，稱有清高之士，平議之士，品評孟子、延陵、揚雄、馬援、陳仲舉、李元禮、孔文舉，則固品題人物之作也。《意林》引有一條曰："孔文舉金性太多，木性不足，背陰向陽，雄倬孤立。"其説極似《人物志·九徵篇》所載。然則魏晋名家與先秦惠施、公孫龍實有不同。

名學有關治道倫常，先秦已有其説，兹不具論。《漢書·藝文志》論名家而謂出於禮官。古者名位不同，禮亦异數。名學已視爲研究名位名分之理。《隋志》云，名者所以正百物，叙尊卑，列貴賤，各控名而責實，無相僭濫者也。其説仍襲《漢志》。然控名責實，已攝有量材授官，識鑒之理亦在其中(晋袁宏《後漢紀》論名家亦相同)。《人物志》《士緯新書》之列爲名家，自不足异也。

現存《尹文子》非先秦舊籍，或即漢末形名説流行時所僞託之書(兹已不可考)。其中所論要與漢晋間之政論名理相合(《隋志》名家有尹文而無公孫龍、惠施)。據其所論，以循名責實爲骨干。如曰："名以檢形，形以定名；名以定事，事以檢名。察其所以然，則形名之與事物無所隱其理矣。"(王伯厚《漢志考證》名家下曾略引此段)檢形定名，爲名家學説

之中心理論。故名家之學，稱爲形名學(亦作刑名學)。

溯自漢代取士大别爲地方察舉，公府徵辟。人物品鑒遂極重要。有名者入青雲，無聞者委溝渠。朝廷以名爲治(顧亭林語)，士風亦競以名行相高。聲名出於鄉里之臧否，故民間清議乃隱操士人進退之權。於是月旦人物，流爲俗尚；講目成名(《人物志》語)，具有定格，乃成社會中不成文之法度。一方由此而士人重操行，潔身自好，而名教乃可以鼓舞風氣，獎勵名節。一方清議勢盛，因特重交遊，同類翕集而蟻附，計士頻蹴而脅從(崔寔語)。黨人之禍由是而起。歷時既久，流弊遂生。輾轉提携，互相揄揚。厲行者不必知名，詐僞者得播令譽。後漢晋文經、黄子艾恃其才智，炫耀上京。聲價已定，徵辟不就。士大夫坐門問疾，猶不得見。隨其臧否，以爲予奪。后因符融、李膺之非議，而名漸衰，慚嘆逃去。黄晋二人本輕薄子，而得致高名，并一時操品題人物之權，則知東漢士人，名實未必相符也。及至漢末，名器尤濫。《抱朴子·名實篇》曰：“漢末之世，靈獻之時，品藻乖濫，英逸窮滯，饕餮得志，名不準實，賈不本物，以其通者爲賢，塞者爲愚。”(《審舉篇》亦言及此)天下人士痛名實之不講，而形名之義見重，漢魏間名法家言遂見流行。

漢末政論家首稱崔寔、仲長統。崔寔綜核名實，號稱法家。其《政論》亦稱賢佞難别，是非倒置。并謂世人徒以一面之交，定臧否之决。仲長統作《樂志論》，立身行己，服膺老莊。然《昌言》曰：“天下之士有三可賤。慕名而不知實，一可賤。”王符《潛夫論》主張考績，謂爲太平之基。文有曰：“有號則必稱於典，名理者必效於實，則官無廢職，位無非人。”徐幹《中論》曰：“名者所以名實也。實立而名從之，非名立而實從之也。故長形立而名之曰長，短形立而名之曰短。非長短之名先立，而長短之形從之也。仲尼之所以貴者，名實之名也。貴名乃所以貴實也。”劉廙《政論·正名篇》曰：“名不正則其事錯矣。”“王者必正名以督其實。”“行不美則名不得稱，稱必實所以然，傚其所以成。故實無不稱於名，名無不當於實。”據此諸言，可徵形名、名形之辨，爲學術界所甚注意之問題。

《人物志》者，爲漢代品鑒風氣之結果。其所採觀人之法，所分人物名目，所論問題，必均有所本。惜今不可詳考。惟其書宗旨，要以名實爲歸。凡束名實者，可稱爲名家言也。(《後漢書·仲長統傳》注曰："名實，名家也。)"《材能篇》曰："或曰人材有能大而不能小，猶函牛之鼎不可以烹鷄，愚以爲此非名也。"蓋名必當實，若非實事，則非名也。《效難篇》曰："名猶(疑由字)口進，而實從事退。"又曰："名由衆退，而實從事章。"(此二語似係引當時常用語)前者名勝於實，衆口吹噓，然考之事功，則其名敗。后者實超於名，衆所輕視，然按之事功，則真相顯。二者均月旦人物普通之過失也。夫邵既注意名實，察人自重考績，故作都官考課之法。其上疏有曰："百官考課，王政之大較。"且核名實者，常長於法制。邵作有《法論》(《隋志》入法家)，又受詔作新律十八篇，著《律略論》。按魏律以刑名爲首篇，蓋亦深察名實之表現也。

王者通天地之性，體萬物之情，作爲名教。建倫常，設百官，是謂名分。察人物彰其用，始於名目。以名教治天下，於是制定禮法以移風俗。禮者國家之名器(劉邵勸魏明帝制禮作樂)，法者亦須本於綜核名實之精神。凡此皆漢晋間流行之學説，以名實或名形一觀念爲中心。其説雖涉入儒名法三家，而且不離政治人事，然常稱爲形名家言。至於純粹之名學，則所罕見。然名學既見重，故亦兼有述作。魏晋間爰俞辯於論議，採公孫龍之辭以談微理。其后乃有魯勝注《墨辯》，爲刑(依孫校作形)名二篇。爰俞之言今不可知。魯勝則仍襲漢魏名家之義。其叙曰："名者所以别同異，明是非，道義之門，政化之準繩也。"又曰："取辯於一物，而原極天下之污隆，名之至也。"又自謂採諸衆集爲刑(形)名二篇，略解指歸云云。如其所採亦有魏晋形名之説，則是書指歸，必兼及於政治人事也。

魏晋清談，學凡數變。應詹上疏，稱正始與元康、永嘉之風不同。戴逵作論，謂竹林與元康之狂放有别。依史觀之，有正始名士(老學較盛)、元康名士(莊學最盛)、東晋名士(佛學較盛)之别。而正始如以王何爲代表，則魏初之名士，固亦與正始有異也。魏初，一方承東都之習

尚，而好正名分，評人物。一方因魏帝之好法術，注重典制，精刑律。蓋均以綜核名實爲歸。名士所究心者爲政治人倫。著書關於朝廷社會之實事，或尚論往昔之政事人物，以爲今日之龜鑒，其中不無原理。然純粹高談性理及抽象原則者，絶不可見。劉邵之論性情，比之於宋明諸儒；論形名，較之惠施、公孫龍之書，趣旨大别。後世稱魏晋風氣概爲清談玄學。而論清談者，多引干寶《晋論》。如曰："談者以虚薄爲辯，而賤名檢。"然魏曹羲，何晏、鄧飏之黨羽也。其《至公論》曰："談論者以當實爲清。"則談并不主虚薄也。又曹羲之言，乃論清議臧否，而魏初論人物者固亦甚貴名檢也。(當實爲清，本循名責實之意。)

魏初清談，上接漢代之清議，其性質相差不遠。其後乃演變而爲玄學之清談。此其原因有二：(1)正始以後之學術兼接漢代道家(非道教或道術)之緒(由嚴遵、揚雄、桓譚、王充、蔡邕以至於王弼)，老子之學影響逐漸顯著，即《人物志》已採取道家之旨。(下詳)(2)談論既久，由具體人事以至抽象玄理，乃學問演進之必然趨勢。漢代清議，非議朝政，月旦當時人物。而魏初乃於論實事時，且繹尋其原理。如《人物志》，雖非純論原理之書(故非純名學)，然已是取漢代識鑒之事，而總論其理則也。因其亦總論理則，故可稱爲形名家言。漢代瑣碎之言論已進而幾爲專門之學矣。而同時因其所討論題材原理與更抽象之原理有關，乃不得不談玄理。所謂更抽象者，玄遠而更不近人事也。

上項轉變，可徵諸於《人物志》一書。其可陳述者凡二點：(甲)劉邵論君德，本道家言。人君配天，自可進而對於天道加以發揮。此項趨勢最顯於王弼之書，待後論之。(乙)《人物志》以情性爲根本，而只論情性之用。因此自須進而對於人性本身加以探討，才性之辯是矣。(按魏中正品狀，品美其性，狀顯其才。故當時不論性情而辯才性。此蓋與實際政治有關。)才性論者，魏有傅嘏、李豐、鍾會、王廣。嘏與會均精於識鑒。(嘏評夏侯玄、何晏等事，見《魏志》本傳注及《世説》。會相許允子事，見《魏志·夏侯玄傳》注。)李豐曾與盧毓論才性。(豐主才性異，見《魏志·毓傳》。)毓本好論人物，作《九州人物論》。而豐亦稱能識别人

物。(《魏志·夏侯玄傳》注)蓋皆是與劉邵同類人物也。(王廣待詳)按何邵《荀粲别傳》(《魏志·荀彧傳》注及《世説》注)云：

> 太和初到京邑，與傅嘏談。嘏善名理，而粲尚玄遠。

《世説·文學篇》云：

> 傅嘏善言虚勝，荀粲談尚玄遠。

注引《傅子》曰：

> 嘏既達治好正，而有清理識要。如論才性，原本精微。

合觀上文，嘏所善談者名理。而才性即名理也。虚勝者，謂不關具體實事，而注重抽象原理。注故稱其所談，原本精微也。至若玄遠，乃爲老莊之學，更不近於政事實際，則正始以后，談者主要之學問也。又《世説·德行篇》注引李秉(原作康，誤)《家誡》，言司馬文王云：

> 天下之至慎者，其惟阮嗣宗乎。每與之言，言及玄遠，而未嘗評論時事，臧否人物。

按自東漢黨禍以還，曹氏與司馬歷世猜忌，名士少有全者。士大夫懼禍，乃不評論時事，臧否人物。此則由漢至晋，談者由具體事實至抽象原理，由切近人事至玄遠理則，亦時勢所造成也。

綜上所言，正始前後學風不同，談論殊異。《人物志》爲正始前學風之代表作品，故可貴也。其后一方因學理之自然演進，一方因時勢所促成，遂趨於虚無玄遠之途，而鄙薄人事。《世説·言語篇》曰：

> 劉尹與桓宣武共聽講《禮記》。桓云：時有入心處，便覺咫尺玄門。劉曰：此未關至極，自是金華殿之語。

魏初名士談論，均與政治人事有關，亦金華殿語也。東晋名士聽講《禮記》，雖覺入心，而嘆其未關至極。則風尚之已大有變遷，蓋可窺矣。

三

《人物志》一書之價值如何，兹姑不論。但魏初學術雜取儒名法道諸家，讀此書頗可見其大概。故甚具歷史上之價值，兹略述於下。

漢魏名家亦曰形名家，其所談論者爲名理。王符《潛夫論》曰："有號則必稱於典，名理者必效於實，則官無廢職，位無廢人。"此謂典制有號，相稱則官無廢職，人物有名，見效則位無廢人。然則名理乃甄察人物之理也。傅玄曰："國典之墜，猶位喪也。位之不建，名理廢也。"據此，則設位建官亦謂之名理。荀粲善談名理，據《世說》注，似其所善談者才性之理也，此皆名理一辭之舊義。后人於魏晋玄學家均謂長於名理，失其原義矣。按名家以檢形定名爲宗而推之於制度人事，儒家本有正名之義，論名教者，必憲章周孔，故《人物志》自以爲乃依聖人之訓。其序曰：

> 是故仲尼不試，無所援升。猶序門人以爲四科，泛論衆材以辨三等。又嘆中庸以殊聖人之德，尚德以勸庶幾之論，訓六蔽以戒偏材之失，思狂狷以通拘抗之材，疾悾悾而無信，以明爲（應作依，名見《九徵篇》。依，《全三國文》據宋本作僞）似之難保。

劉邵叙列人物首爲聖人，有中庸至德。次爲兼材，以德爲目（伊尹、吕望，又如顔子）。次爲偏至之材，自名。此乃三度，謂出於仲尼之三等

也。此外則抗者過之，拘者不逮，謂出於孔子所言之狂狷。至若亂德之人，一至一違，稱爲依似，則是孔子所斥悾悾無信之人。劉邵分别品目，大較不出於此，均自謂本於儒教也。（書中引儒義尚多，兹不贅。）應詹上疏謂元康時乃以玄虚弘放爲夷達，以儒術清儉爲鄙俗。正始之間則不然，蓋魏世名分禮法本爲時尚，讀者并爲儒書，家教猶具典型。即阮嵇放達，亦似有疾而爲，非以亂道。（戴逵《放達爲非道論》）晋興以後則不然矣。

名法二家均言循名責實，其關係尤密，此可於劉邵、盧毓二人見之。劉作《人物志》，盧作《九州人士論》，同主依名選士，考課核實。毓與邵同定律，於刑律均有著述。毓所舉之名人有阮武。武亦爲法家，亦能知人，比爲郭林宗。其所作《政論》言弩有法準，故易爲善，明主張法於天下以制强梁之人。其告杜恕依才性能用爲言，則亦兼名法家言也。又建立綱常，尊卑有序，設官分職，位人以材，本儒教正名制禮之義。然《韓非子》曰："術者因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能，此人主之所執。"則名分卑尊擇人任官，在儒家爲教化，而在法家則爲主術。教化所以導善，主術乃以防奸。魏晋相繼，篡逆叠起，權臣執柄，君臣危之，則不得不申尊卑之防。篡殺既成，竊國者自危，尤不得不再申正名之義。曹魏父子嚴刑峻法，司馬父子奬挹忠孝，其蹟雖殊，用意則一。故不但儒名二家相通，而其實則常實爲法術之運用也。又考課之法原載儒書，然其意固在綜核名實，則又法家之言。故論者多譏其專在止奸，而失於立本。故盧毓、劉邵立考課之法而傅嘏上疏有曰："建官均職，清理民物，所以立本也。循名考實，糾勵成規，所以治末也。"杜恕奏有曰："世有亂人無亂法，若使法可任，則唐虞不須稷契之佐，殷周無貴伊吕之輔矣。"又曰："今之學者師商韓而上法術，競以儒家爲迂闊，不周世用，此最風俗之流弊。"據此則考績托言源出聖王之治，而實陰取申韓之術也。按傅嘏論才性出於名家，杜恕作《體論》乃儒家言（《隋志》），殊少法家趣味。劉邵重考課，修刑律，其學雖合儒名，而法家之精神亦甚顯著也。

魏文帝重法術，明帝奬經術，形名家言通於二家亦甚流行於世。然其時道家之學亦漸盛，終成正始玄風。故正始以前名士中頗兼老氏學而可稱爲過渡之人物。夏侯玄少知名，士大夫中聲望極重。荀粲好道家言，贊泰初爲一時之杰。何晏喜玄理，謂其深而能通天下之志。玄亦復崇奉自然，在魏代玄學家泰初之地位頗高，而時亦較早。然玄亦以知人見稱於世，爲中護軍拔用武官無非俊杰(以此爲司馬氏所忌)。書議時事，評九品中正，陳建官之意，最中時弊。其論古無肉刑，與李勝往復，則知亦留心於法意。故夏侯泰初者上接太和中名法之緒，下開正始玄理之風也。鍾會少嘗受《易》與《老子》，反復誦習，曾論《易》無互體，與王弼之意相同，史亦稱其與輔嗣并知名，則會固擅長玄學。會又長於識鑒，善論才性，集傅嘏等之説而爲《四本論》，此論在魏晋甚流行，故史又稱會精練名理也。《魏志》本傳曰："及會死后，於會家得書二十篇，名爲《道論》，而實刑(應作形)名家也。其文似會。"夫論以道名而内容爲形名，其故何在，頗堪探索。

今本《尹文子》序曰："其學本於黄老，大較刑(形)名家也。"高似孫《子略》論，亦言其雜取道法。《四庫提要》云："其書本名家者流，大旨指陳治道欲自處於虚静，而萬事萬物則一一綜核其實。故其言出入於黄老申韓之間。"魏代名家本採納黄老之説，《尹文子》所陳與鍾會之《道論》想大體不殊。《尹文子》似是漢末名家僞託之書，兹以無確证，姑不詳疏。然魏世任嘏作《道論》，其書固亦爲名家，其佚文多言政治人事，而《御覽》引一條曰：

> 木氣人勇，金氣人剛，火氣人强而躁，土氣人智而寬，水氣人急而賊。

此論人物之理與劉邵九徵之説雖不全同，但任子《道論》，固亦形名家言也。

何晏、王弼已爲正始之玄學家，與魏初名士不同(晏之《道論》自與

任子《道論》有殊），然猶受時代之影響。平叔具有法家精神。選人各得其才（傅咸語），則亦善名家之術。至若輔嗣著書，外崇孔教，内實道家，爲一純粹之玄學家。然其論君道，辨形名，則并爲名家之説。《老子注》自未受《人物志》之影響，然其所採名家理論，頗見於劉邵之書也。

《人物志》中道家之説有二：一爲立身之道，一爲人君之德。其言有曰：

> 老子以無爲德，以虛爲道。
>
> 君子知屈之可以爲伸，故含辱而不辭。知卑讓之可以勝敵，故下之而不疑。
>
> 君子之求勝也，以推讓爲利銳，以自修爲棚櫓，静則閑嘿泯之玄門，動則由恭順之通路。是以戰勝而争不形，敵服而怨不構。
>
> 《老子》曰："夫惟不争，故天下莫能與之争。"是故君子以争途之不可由也，是以越俗乘高，獨行於三等之上。何謂三等？大無功而自矜一等，有功而伐之二等，功大而不伐三等。（下略）
>
> 不伐者，伐之也。不争者，争之也。讓敵者，勝之也。下衆者，上之也。

卑弱自持爲劉邵教人立身之要道。《人物志》本爲鑒人序材之書，此義似若與題無干，而書末竟加有《釋争》一篇，則其於《老子》之説深爲契賞，可以知也。

劉邵以爲平治天下必須聖人，聖人明智之極，故知人善任。知人善任則垂拱而治，故能勞聰明於求人，獲安逸於任使。（序文）此人君無爲而治之一解也。晋裴頠上疏有曰：

> 故堯舜勞於求賢，逸於使能，分業既辨，居任得人，無爲而治，豈不宜哉！

裴頠本以善名理見稱，并作《崇有論》以尊名教，與喜玄虚者不同，尚爲魏初學術之餘響。與其説有相似者爲郭象，《莊子注》有曰：

> 夫在上者患於不能無爲而代人臣之所司，使咎繇不得行其明斷，后稷不得施其播殖，則群才失其任，而主上困於役矣。

郭象之説其所據雖别有妙義，而此處解無爲之治與上文無异也。此解亦見於王弼《老子注》，其文曰：

> 夫天地設位，聖人成能。人謀鬼謀，百姓與能者，能者與之，資者取之，能大則大，資貴則貴，物有其宗，事有其主。如此則可冕旒充目而不懼於欺，黈纊塞耳而無戚於慢，又何爲勞一身之聰明以察百姓之情哉？

魏明帝至尚書門欲案行文書，尚書令陳矯跪阻曰："此自臣職分，非陛下所宜臨也。若臣不稱其職，則請就黜退。陛下宜還。"帝慚而反。此具見當時此類學説當世上下共知，今世第克特多(Dictator)大權獨握，百事躬親，在下者亦不敢進以此言，即言之，在上者亦必所未喻也。

知人善任，治平之基。知人必待聖王，聖人之所以能知人善任，則因其有中庸至德。中庸本出於孔家之説，而劉邵乃以老氏學解釋之。《人物志》曰：

> 凡人之質量中和最貴矣。中和之質必平淡無味，故能調成五材，變化應節。
>
> 夫中庸之德，其質無名，鹹而不鹻，淡而不醋，質而不縵，文而不繢，能威能懷，能辯能訥，變化無方，以達爲節。
>
> 若道不平淡，與一材同用好，則一材處權，而衆材失任矣。
>
> 主德者聰明平淡，總達衆材，而不以事自任也。

聖德中庸，平淡無名，不偏不倚，無適無莫，故能與萬物相應，明照一切，不與一材同用好，故衆材不失任(無名)。平淡而總達衆材，故不以事自任(無爲)。和洽謂魏武帝曰："立教觀俗，貴處中庸，爲可繼也。"亦是同意。

知人善任，名家所注意。中庸應變乃採道家之説。此不獨在政治上有此綜合，而其所據乃有形而上之學説也。此則見於《尹文子》。《尹文子》固形名家而参以道家。其書首曰："大道無形，稱器有名。"夫形而上者謂之道，形而下者謂之器。依宇宙説，道無名無形，而器則有名有形。就政治説，君德配天，上應天道。故君亦無名，不偏，而能知用衆材，百官則有名而材各有偏至。器以道爲本，臣亦君爲主。此合虛無名分爲一理，鑄道德形名於一爐也。

劉邵仍是名家，此義僅用之於政治，王弼乃玄學家，故既用此義於解君德，而且闡明其形上學之根據。《論語》皇疏四引王弼云：

> 中和質備，五材無名。

此稱美聖德，文意與《人物志》全同。《老子》曰："樸散則爲器，聖人用之則爲官長。"王注曰：

> 樸，真也。真散則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故爲之立官長，以善爲師，不善爲資，移風易俗，復使歸於一也。

夫道常無名，樸散則爲器(有名)，聖王亦無名，但因天下百行殊類而設官分職，器源於道，臣統於君也。故三十二章注又曰：

> 道無形，不繫，常不可名……樸之爲物，以無爲心也。亦無名，故將得道，莫若守樸。

道無形無名，聖君法天，故莫若守樸。聖德守樸則中庸平淡，可役使衆材(如智勇等)而爲之君(即不爲人所役使)。故注又曰：

> 夫智者可以能臣也，勇者可以武使也，巧者可以事役也，力者可以重任也(百官分職)。樸之爲物，憒然不偏，近於無有，故曰莫能臣也(謂君也)。

故三十八章注有曰：

> 載之以道，統之以母(無名無形)。故顯之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名以篤焉。用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。故母不可遠，本不可失。仁義，母之所生，非可以爲母。形器，匠之所成，非可以爲匠也。

君德法道，中和無名，因萬物之自然(故二十七章注曰："聖人不立形名以檢於物。"《後漢紀》卷三袁論首段可參看)，任名分而恰如分際(故三十二章注曰："過此以往，將争錐刀之末。")，則可以成天功而躋於至治也(《列子》注引夏侯玄語，疑亦可如上解，兹不贅)。

總上所言，劉邵、王弼所陳君德雖同，而其發揮則殊异，《人物志》言君德中庸，僅用爲知人任官之本，《老子注》言君德無名，乃證解其形上學説，故邵以名家見知，而弼則爲玄學之秀也。

(原載《圖書季刊》新二卷一期，1940年)

魏晋玄學流别略論

溯自揚子雲以后，漢代學士文人即間嘗企慕玄遠。凡抗志玄妙者，“常務道德之實，而不求當世之名。闊略杪小之禮，蕩佚人間之事”。（馮衍《顯志賦》）“逍遥一世之上，睥睨天地之間。不受當世之責，永保性命之期。”（仲長統《昌言》）則其所以寄迹宅心者，已與正始永嘉之人士無或异。而重玄之門，老子所游。談玄者必上尊老子。故桓譚謂老氏其心玄遠與道合。馮衍“抗玄妙之常操”，而“大老聃之貴玄”。傅毅言“遊心於玄妙，清思於黄老”。（《七激》）仲長統“安神閨房，思老氏之玄虚”。則貴玄言，宗老氏，魏晋之時雖稱極盛，而於東漢亦已見其端矣。

然談玄者，東漢之與魏晋，固有根本之不同。桓譚曰：“揚雄作玄書，以爲玄者天也，道也。言聖賢著法作事，皆引天道以爲本統。而因附屬萬類王政人事法度。”亦此所謂天道，雖頗排斥神仙圖讖之説，而仍不免本天人感應之義，由物象之盛衰，明人事之隆污。稽察自然之理，符之於政事法度。其所遊心，未超於象數。其所研求，常在乎吉凶。（揚雄《太玄賦》曰：“觀大易之損益兮，覽老氏之倚伏。”張衡因“吉凶倚伏，幽微難明，乃作《思玄賦》”。）魏晋之玄學則不然。已不復拘拘於宇宙運行之外用，進而論天地萬物之本體。漢代寓天道於物理。魏晋黜天道而究本體，以寡御衆，而歸於玄極（王弼《易略例·明象章》）；忘象得意，而遊於物外（《易略例·明象章》）。於是脱離漢代宇宙之論（Cosmology or Cosmogony）而留連於存存本本之真（ontology or theory of being）。漢代之又一談玄者曰：“玄者，無形之類，自然之根。作於太始，莫之與先。”（張衡《玄圖》）此則其所謂玄，不過依時間言，萬物始於精妙幽深之狀，太初太素之階。其所探究不過談宇宙之構造，推萬物之孕成。及至魏晋乃常能棄物理之尋求，進而爲本體之體會。捨物象，超時空，而研究天地

萬物之真際。以萬有爲末，以虛無爲本。夫虛無者，非物也。非無形之元氣，在太始之時，而莫之與先也。本無末有，非謂此物與彼物，亦非前形與后形。命萬有之本體曰虛無，則無物而非虛無，亦即物未有時而非虛無也。漢代偏重天地運行之物理(按揚雄、張衡之玄亦有不同，玆不詳析)，魏晋貴談有無之玄致。二者雖均嘗托始於老子，然前者常不免依物象數理之消息盈虛，言天道，合人事；后者建言大道之玄遠無朕，而不執著於實物，凡陰陽五行以及象數之談，遂均廢置不用。因乃進於純玄學之討論。漢代思想與魏晋清言之别，要在斯矣。

玄學興起之原因，玆姑不詳論。但道家老莊與佛家般若均爲漢晋間談玄者之依據。其中心問題，在辨本末有無之理。然名流競起，新義叠出。其所據嘗有殊，其著眼亦各别。嵇康《卜疑》曰："寧如老聃之清净微妙，守玄抱一乎。將如莊周之齊物變化，洞達而放逸乎。"是則當時雖雅尚老莊，然其通釋，固不必相同。談老談莊亦可各异。至於佛家般若性空，雖風行當代。而毗曇言有，亦復東來。童壽沙門與覺賢禪師，空義互殊，竟構讎怨。(《高僧傳·佛陀跋多羅傳》)而在什公前后，般若稱六家七宗，或謂有十二家。則西國所傳既不相同，中土立説亦各自异。詳研魏晋僧俗之著述，其最重要之派别有四。玆分述之於下。

一

其一，爲王輔嗣之學，釋氏則有所謂本無義。其最要著作爲《老子王注》。其形上之學在以無爲體。其人生之學以反本爲鵠。《晋書·王衍傳》曰："何晏、王弼立論，天地萬物皆以無爲本。"蓋王、何深識宗極之貞一，至道之純静。其著眼在貞一純全之本體。萬象紛陳，制之者一。品物咸運，主之者静。《周易》王注曰：

> 凡動息則静，静非對動者也。語息則默，默非對語者也。然則

> 天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。

萬有群變以無爲本。是則萬有歸於一本。群變原即寂無。未有非於本無之外，另有實在，與之對立。故雖萬物之富，變化之烈，未有不以無爲本也。此無對之本體(Substance)，號曰無，而非謂有無之無。因其爲道之全，故超乎言象，無名無形。圓方由之得形，而此無形。白黑由此得名，而此無名。(參看《列子・天瑞篇》注引何晏《道論》)萬有群生由之以成，而非器形之所謂生。形器之生，如此生彼，昭然二物。而宇宙之本，雖開物成務，然萬物未嘗對本而各有實體。《老子》三十九章，王注曰：

> 物皆各得此一以成。既成，而舍以居成。居成，則失其母。

無對貞一之本體，爲物之本原。即謂萬有群生，皆各不離此本而别爲實有。惟人若昧於所以成，而自居於其成。一犯人之形，而曰人也，人也。則失其本，喪其母，永墮於有爲之域，宥於有窮之量。夫自居於有窮之量者，未能全其用也。"執一家之量者，不能全家。執一國之量者，不能成國。"(《老子》四章王注)故人必法天法道，冲而用之。冲而用之，乃本體全體之用。不自居於成，不自宥於量，捨有窮之域，反乎天理之本。故反本者，即以無爲體。以無爲體，則能以無爲用(即冲而用之)。以無爲用，則無窮而無不載矣。(《老子》三十八章注，《周易》復卦注)

由上所言，王氏形上之學在以無爲本，人生之學所反本爲鵠。西晋釋氏所謂本無宗者，義當相似，而不免失之太偏。本無宗人，有釋道安、竺道潛、竺法汰。道安弟子慧遠，法汰弟子道生之學亦可謂爲其枝葉。(道生象外之談，并重反本，與王弼同，兹不贅。但生公之學精深，非其前輩所及。)安、潛、汰等之著作少存，難詳其异同。"本無"者乃"真如"之古譯。佛家因以之名本體。道安解曰："無在元化之先，空爲衆形之始，故稱本無。非謂虚豁之中，能生萬有也。"(《名僧傳鈔》)本無者，非謂虚豁而指諸法之本性，無名無形之本體。本體本性，絶言超象，而爲

言象之所資。言象之域，屬於因緣。本性空寂，故稱本無。(道安之學，早晚不同，理論甚雜，其立説頗存漢人思想之餘習，兹不詳叙。)故道安高足慧遠法師釋本無義曰："因緣之所有者，本無之所無。本無之所無者，謂之本無。本無之與法性，同實而异名也。"(慧達《肇論疏》)然則本無義者，以真如法性爲本無，因緣所生爲末有。且古德嘗視外書之"本末"即内典之"真俗"。故以安公本無爲真諦，末有爲俗諦。(慧達疏)又安曰："世俗者可道之道。無爲(真諦)者，常道。"(語見《合放光光贊略解序》。此蓋晋代所謂之格義。格義乃以經中事數擬配外書。)則安公之根本義，仍自取證於《老子》。按王輔嗣之學，固以其《老子注》爲骨幹。而萬有以無爲本，又道安等與之有同信。則釋氏之本無宗者，實可謂與王氏同流也。惟稽考古籍，本無宗未免過於著眼在實相之崇高，而本末遂形對立。故僧肇曰："本無者，情尚於無多，觸言以賓無。"此譏其崇無之太偏也。又評之曰："此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉?"此斥其畫本末爲兩截，因而蹈空也。又南齊周顒作《三宗論》，其第二宗"空假名"，雖稱爲於道邃緣會之説，但亦犯此病。譏之者遂名之爲案苽義。蓋體用對立，則空中無有，有中無空。如苽沉舉體并没，苽浮舉體并出，出時無没，没時無出也。又周氏謂老子屬於空假名宗。蓋空假名宗執著無相之體爲真，而空假名。無相獨真，假名純空。獨真與純空，自不能相容，而分有無爲二截。周顒以爲老子僅能有知其有，無知其無。有無不相即，故屬於此宗。又此宗既貴無太過，而離有。因之於有之外，别立無之宗義。周氏言虚無之學"有外張義"，故謂老子不出於此宗也。案《老子》本義如何，自爲另一問題。但兩晋南朝之解老者，疑多有此弊。故周顒只許老子屬於第二宗也。

二

其二，爲向秀、郭象之學，在釋氏則有支道林之即色義。其主要著

作爲向、郭之《莊子注》。其形上之學主獨化，其人生之學主安分。獨化者，物各自然，無使之然也。世稱罔兩(郭注景外之微陰也)待景，景待形，形待造物。而郭象則曰：罔兩非景之所制，而景非形之所使，形非無(造物)之所化。故造物者無物，而有物各自造。知有物之自造而無所待，則罔兩之因景，有景必有形，皆自然而并生，俱出而俱没，豈有相資前后之差哉？萬物均不爲而自爾，各無待於外而同得，乃天地之正也。(參看《齊物論》郭注)蓋王弼貴無，向、郭則可謂爲崇有，崇有者則主物之自生、自然。(見裴頠《崇有論》)夫物自然而然，而不知其所以然。突然自生，而無所使之生。則萬物無體，無所從生。古來號萬物所從生爲天，爲道，爲無。然向秀曰："天也者萬物之總名也。"(《弘明集》羅含《更生論》)郭象曰："夫天籟者，豈復别有一物哉？即衆竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。"(《齊物論》注)然則非生物者乃爲天，而物自生耳。道者亦非别有一物也。牛之理即在筋骨。宰牛之道，直寄於技。故道可謂無所不在，而所在皆無。因曰道無能而至無。言萬物得於道者，亦以明其自得耳。(參看《養生主》注及《知北游》"有先天地生者"段注)至於無，即無有也。依獨化之義，有且不能生有，而況無乃能生有哉？莊、老之所以屢稱無者，正在明生物者無物，而自生耳。(參看《在宥篇》注)

王弼與向、郭均深感體用兩截之不可通。故王謂萬物本於無，而非對立。向、郭主萬物之自生，而無别體。王既著眼在本體，故恒談宇宙之貞一。向、郭既著眼在自生，故多明萬物之互殊。二方立意相同，而推論則大异。又王弼既深見於本末之不離，故以爲物象雖紛紜，運化雖萬變，然寂然至無，乃爲其本。萬殊即歸於一本，則反本抱一者，可見天地之心，復其性命之真。向、郭亦深有見於體用之不二，故言群品獨化自生，而無有使之生。萬物無體，并生而同得。因是若物能各當其分，各任其性，全其内而無待於外，則物之大小雖殊，其逍遥一也。(參看《逍遥游》注)王言反本抱一，故必得體之全，則物無不理。若安於有限，居於小成，則雖"窮力舉重，亦不能爲用"。(《老子》四章注)向、郭主安

分自得，故物各以得性爲至，自盡爲極。若全馬之性，“任其至分，而無銖毫之加”(《養生主》注)，則駑馬亦可足躋接乎八荒之表。(參看《馬蹄篇》注)駑馬之與良驥，得其性則俱濟也。又王之所謂自然與向、郭義亦頗有不同。自然一語本有多義。王主萬象之本體貞一。故天地之運行雖繁，而有宗統。“物无妄然，必由其理。故繁而不亂，衆而不惑。”(《易略例・明象》)故自然者，乃无妄然也。至若向、郭則重萬物之性分。物各有性，性各有極。物皆各有其宗極，而無使之者。故自然者即自爾也，亦即塊然、掘然、突然也。由王之義，則自然也者并不與佛家因果相違。故魏、晋佛徒嘗以二者并談，如釋慧遠之《明報應論》是矣。由向、郭義，則自然與因果相悖。故反佛者亦嘗執自然以破因果，如范縝之《神滅論》是矣。自然與因果問題，爲佛教與世學最重要争論之一。其源蓋係於立義之不同，其大宗約如上之二説。亦出於王與向、郭形上學説之不同也。

支道林以通莊命家。其學疑亦深受向、郭之影響。孫綽作《道賢論》，以支遁比向子期，當有見而云然。《世説・文學篇》注引支公《妙觀章》文曰：

> 夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰“色即爲空，色復异空”(般若經文)。

又慧達《肇論疏》引其《即色論》云：

> 吾以爲“即色是空，非色滅，空”(維摩經文)，此斯言至矣。何者？夫色之性，色不自色(三字依上段加)，雖色而空，如知不自知，雖知恒寂也。

所謂色不自色者，即明色法無有自性。“不自”者，即無支持(support，or substantum)之謂。亦即謂其色雖有，而自性無有。然色即不自有，則雖

有色，而是假有。假有者“雖色而非色”，(《肇論》述即色義語)亦即是空。又空者古譯爲無。世人常以空無爲本。支道林與向、郭同主萬象紛紜，無本無體。夫色象既無體(即無自性)，則非别有空。無體，故曰“色復异空”。非别有空，故曰“色即是空”。既主色無體，無自性，則非色象(appearance)滅壞之后，乃發見空無之本體(reality)。故曰“非色滅，空”也。僧肇《不真空論》述即色義曰：

> 夫言色者，但當色即色，豈待色色而后爲色哉。(唐元康疏云，此文乃肇述支公語意，并非破即色之言。)

此謂色不待色色而后爲色，即是謂色不待色色之自性。色雖假有，本性空無。當此假有之色即是色(故曰當色即色)，非另有色色之自性也。《知北游》郭注有曰：“明物物者無物，而物自物耳。”又曰：“既明物物者無物，又明物之不能自物，則爲之者誰哉，皆忽然而自爾耳。”支公所言，與此文義均同。其不同處，僅《莊子》注粗稱曰萬物，《即色論》析言曰形色耳。(支公有知不自知等語，但疑僅爲陪襯。論既名即色，則其所論，自只關於形色。)周顒《三宗論》之第一宗爲“不空假名”，即支道林義：

> 不空假名者，但無性實，有假，世諦不可全無，爲鼠嘍栗。(《大乘玄論》卷一)

此謂法無自性，但有假名。世諦諸法雖有，而是假有。空自性，而不空假名。故如鼠嘍栗 ，栗中肉盡，而外殼宛然猶存也。向、郭、支遁之義，蓋至南朝尚爲流行也。

至若《世説》載支公通《逍遥游》，卓然標新理於二家之表。似若支與向、郭立義懸殊，此則亦不盡然。蓋向、郭謂萬物大小雖差，而各安其性，則同爲逍遥。然向、郭均言逍遥雖同，而分有待與無待。有待者必得其所待，然后逍遥。無待者則與物冥而循大變。不惟無待，而且能順

有待，而使其不失其所待。(參看《世説》注引向、郭注，及《逍遥游》“乘天地之正”段郭注。)有待者，芸芸衆生。無待者，聖人神人。有待者自足。無待者至足。支公新義，以爲至足乃能逍遥。實就二家之説，去其有待而存其無待。郭註論逍遥，本有“至足者不虧”之言。(至足本作至至，今從釋文改。)支公曰，“至人乘天正於高興，游無窮於放浪”，亦不過引申至足不虧之義耳。按佛經所示聖賢凡人區劃井然。支公獨許聖人以逍遥，蓋因更重視凡聖之限也。

三

其三，爲心無義。其四爲不真空義。今按玄學者辨有無之學也。僧肇居東晋末葉，品評一代學術，總舉三家，一心無，二即色，三本無。周顒在南齊之世，會合衆師玄義，定爲三宗，一不空假名，二空假名，三假名空。不空假名與即色實爲一係。空假名與本無頗有相同。是則王弼本無之學，以及向、郭與即色之説，均源遠流長，爲魏晋南朝主要之學説也。假名空者，上接不真空義，乃僧肇之學，自在三家之外。至若心無，僅流行於晋代，故周顒《三宗論》遂未言及也。

心無義雖不行南朝，然頗行於晋代，而爲新穎可注意之學説。蓋玄學家詮無釋有，多偏於空形色，而不空心神。六家七宗，識含宗以三界爲大夢，而神位登十地。幻化宗謂世諦諸法皆空，而心神猶真。緣會亦主色相滅壞。至若即色，則就色談空。凡此“無義”雖殊，而均在色，故悉可稱爲“色無義”也。獨有支愍度乃立“心無義”，空心而不空色，與流行學相徑庭，故甚可异也。《世説・假譎篇》注曰：

舊義者曰：“種智是有(原作有是)，而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無。常住不變，謂之妙有。”

無義者曰：“種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應。居宗

至極，其爲無乎。”

舊義與無義之别，在一以心神爲實有，一以心神爲虚豁。晋末劉遺民者，亦心無義家。其致僧肇書中有曰：

聖心冥寂，理極同無，不疾而疾，不徐而徐。

此即心無義也。肇答書有曰：

聞聖有知，謂之有心。聞聖無知，謂等太虚。

前者乃舊義，后者即心無義。（按《高僧傳》載道恒執心無義，慧遠與論難反復。恒神色微動，未即有答。遠曰：“不疾而速，杼柚何爲？”不疾而速，疑亦道恒所引用，與劉遺民同。而遠公則更就恒所引用之言，以譏其躊躇。謝趯《酬德賦》“意搔搔以杼柚，魂營營以馳騖”。杼柚謂徘徊也。）又心無義之特點，不僅在空心，而亦在不空形色。心無各師，其心無之解釋疑不全相同。而其空心不空色，則諸人所同。故肇公述曰：“心無者，無心於萬物，而萬物未嘗無也。”

心無義頗風行南方。道恒在荆州，竺法汰大集名僧，與之辯難二日。其學爲時所重視可知。《世説》載愍度與一傖道人謀救饑，而立此義。其事未必實。但由此可見心無義爲駭俗之論，而頗流傳一時。蓋自漢以來，佛家夙主住壽成道。神明不滅，經修練以至成佛。若心神空無，則成佛無據。即精於玄理之僧俗，於心神虚豁之義，亦所未敢言。及至羅什東來，譯中百二論，識神性空之義始大明。（參看《祐録》僧叡《維摩序》）故肇評心無義曰：“此得在於神静，而失在於物虚。”許其神静爲得，亦可見此義不全爲什公門人所鄙棄也。

四

其四，爲僧肇之不真空義。夫玄學者，乃本體之學，爲本末有無之辨。有無之辨，群義互殊。學如崇有，則沉淪於耳目聲色之萬象，而所明者常在有物之流動。學如貴無，則流連於玄冥超絶之境，而所見者偏於本真之静一。於是一多殊途，動静分説，於真各有所見，而未嘗見於全真。故僧肇論學，以爲宜契神於有無之間，遊心於動静之極，不談真而逆俗，不順俗而違真，知體用之一如，動静之不二，則能窮神知化，而見全牛矣。

《不真空論》曰："夫至虚無生者，般若玄鑒之妙趣，有物之宗極者也。"般若説空（至虚無生）在掃除封惑，以顯示有物之宗極。原夫宗極之至虚無生者，謂"萬物之自虚"。虚者無相，實相本爲無相，非言象之所可得，故物非有。自虚者不假虚而虚物，不外體而有用，故物非無。夫宗極無相，則不可計度而謂有實物。既無實物，即不可物物。故論曰："如此則非無物也。物非真物。物非物，故於何而可物。"既非無物（無物則非至虚無生，而爲頑空），故曰非無。物非可物（可物則墮於名象），故曰非有。至極之體，體用一如，真俗不乖，空有不外。俗不乖真，故物非有。空不外有，故物非無。非有曰空，非無而假（不真）。空故不真，空假相即。故非有非無，即所以顯示真際之即僞即真，即體即用也。

然世之論者，未瞭體用之一如，實相之無相，而分割有無，於實相上着相。於是有也，無也，均執爲實物，而不能即萬物之自虚。故心無論曰，無者心無，而萬物實有。萬象咸運，豈可謂無。無者蓋心如太虚，無累而能應。故必滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虚豁，而后爲真諦。是乃不知聖人"即萬物之自虚，故物不能累其神明也"。本無論者，貴尚於無（本體 substance），而離於有。無義競張，均在"有"外。於是無爲實物，與有對立。故妄解般若經曰，非有者，無此有，非無者，無彼無。既執實物，乃分彼此。分别彼此，即墮入言象。然真諦獨静於名象之外，豈

曰文言之所能辨者歟。又既貴無而離有，則萬有落空而獨在。於是無既爲真，有則純僞。真者實有，僞者實幻。而不知佛典所言之“幻”謂如幻，而非謂實無。謂假號不真，而非謂無有。如此則非無物也，物非真物也。故曰：“譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。”即色論者，偏於崇有，而不知言象所得之非有。故言色未嘗無，而無者色色之自性。自性實無，色相實有。陳義雖與本無論相背，而其分割有無則相符。執著有無，“宰割以求通”，乃墮入名象之域。夫有也，無也，心之影響也。言也，象也，影響之所攀緣也。（肇公《寄劉遺民書》語）執著有無，則僅沉溺於影響，因乃分别言象，以爲攀緣。由此而言象之物，實有而非不真。夫言象之物既爲真有，則般若經何能謂至虚無生爲有物之宗極哉！因不知至虚無生非有物之宗極，故向、郭注《莊》，言至無即實無，而萬物實有。是不知萬物名言所得，假號不真 。夫“物無當名之實，名無得物之功。……名不當實，實不當名。名實無當，萬物安在”。既萬物安在，則所謂衆竅比竹之屬，接於有生之類會者，固亦未嘗爲實有也（故僧肇評即色論“未領色之非色”）。肇公繼承魏晋玄談極盛之后，契神於有無之間，對於本無論之著無，而示以萬法非無。對於向、郭、支遁之著有，而詔之以萬法非有。深識諸法非有非無，乃順第一真諦，而游於中道矣。

總上所陳，王弼注《老》而闡貴無之學。向、郭釋《莊》而有崇有之論。皆就中華固有學術而加以發明，故影響甚廣。釋子立義，亦頗挹其流風。及至僧肇解空第一。雖頗具談玄者之趣味，而其鄙薄老、莊（見《高僧傳》），服膺佛乘，亦幾突破玄學之藩籬矣。周彦倫《三宗論》假名空宗，謂上承肇公之學。周之言曰：“世學未出於前二宗，而第三宗假名空則爲佛之正説，非群情所及。”斯蓋有所見而云然也。

（原載《國立北京大學四十周年紀念論文集》，1940年）

向郭義之莊周與孔子

《莊子》向秀、郭象二注之異同，近人多有論列。郭鈔向注，其例至多。《秋水》《至樂》子期亦似實未注。（《秋水篇》《釋文》所引，均出於向之《莊子音》。）則《世説》所載，非全誣枉。然據今所考，向、郭所用《莊子》版本，互有不同。而子玄之注不但文字上與向注有出入，其陳義亦有時似較子期圓到。則《晋書·向秀傳》所謂郭因向注“述而廣之”，固是事實。而向秀作注，自成一家，時人譽爲莊周不死（《世説》注），依今所知，郭氏精義，似均源出向之《隱解》。雖嘗述而廣之，然根本論據，恐無差异。故《世説》曰：“向、郭二《莊》，其義一也。”

向、郭二《莊》，美言絡繹，兹不能詳，惟取其對於孔子、莊子之意見推論之。向秀稱“周、孔窮神”。又言，“聖人窮理盡性”。（《難嵇叔夜養生論》）蓋以孔子爲聖人也。《大宗師》孔子曰：“彼遊方之外者也。丘遊方之内者也。”郭注曰：“未有極游外之致，而不冥於内者也。”又曰：“聖人常游外以弘内。”則郭亦以孔子爲聖人也。《莊子》郭注序文，是否亦曾竊向之文不可知，但其旨似不相違。郭序曰：“莊子者可謂知本矣。”又曰，莊生“雖未體之，言則至矣”。此蓋僅許其知言，爲百家之冠，然而未稱之爲聖人也。夫《天下篇》言莊子“與造物者游”，而祖尚老、莊者，乃不許其爲聖人。莊子絶聖棄智，非堯舜，薄湯武，而向、郭乃持推尊孔子，且爲之辯護。不亦甚可異乎？

郭序曰，《莊子》之書“明内聖外王之道”。向、郭之所以尊孔抑莊者，蓋由於此。内聖外王之義，郭注論之詳矣。聖人無心玄應，惟感之從。會通萬物之性，而陶鑄天下之化。順萬物之性分而正之，則物咸自正。因人心之所欲亡而亡之，則人心不失。泛乎若不繫之舟，東西之非己也，無行而不與百姓共，故無往而不爲天下之君。夫與物冥而無不順，

心無爲而過於爲，天下遂以不治治之。(参看《逍遥游》、《齊物論》注)故郭注曰："無心而任乎自化者，應爲帝王也。"(《應帝王》注)由此言之，則《莊子》養性之學，即治天下之術也。

然世之讀《莊子》者，不知此義，而每多誤解。(1)或以爲堯舜一日萬幾，即失性命之情。而不知堯舜"雖在廟堂之上，然其心無异在山林之中。世豈識之哉？徒見其戴黄屋、珮玉璽，便謂足以纓紱其心矣。見其歷山川、同民事，便謂足以憔悴其神矣"。(《逍遥游》注)豈知至足者不虧，而聖人之不以外傷内耶？(2)或貴無爲之風，遂云"行不如卧"。(《馬蹄》注)而不知聖人治天下，順自然而治，固非真不治也。夫"無爲之言，不可不察也。夫用天下者，亦有用之爲耳。然自得此爲，率性而動，故謂之無爲也"。(《天道》注)(3)或聞游乎方外之嘆，遂以爲外天下者必離人。(《人間世》注聖不離人)不知外天下者，淡然無繫，泛然從衆耳。卞隨、務光以及許由、巢父固不得謂之外天下也。(《讓王》注)"若謂拱默乎山林之中，而得稱無爲者，此莊、老之談所以見棄於當涂"也。(《逍遥游》注)由此言之，士君子固須宅心玄虚，而不必輕忽人事。《世説》載向子期舉郡計入洛，文王引進問曰："聞君有箕山之志，何以在此？"對曰："巢、許狷介之士，不足多慕。"説者謂"向秀甘淡泊"，其入洛當别有理由，兹姑不論。但依郭注觀之，子期之言，亦因其平生主張如是也。(向氏《難養生論》有寡情欲，抑富貴，未之敢許之言。《難養生論》與《莊子隱解》均作於子期入洛之前。)

内聖外王之義，乃向、郭解《莊》之整個看法，至爲重要。且孔子貴名教，老、莊崇自然。名教所以治天下，自然所以養性命。《莊子注》之理想人格，合養性命、治天下爲一事，以《逍遥游》、《齊物論》與《應帝王》爲一貫。於是自然名教乃相通而不相違。謝康樂《辨宗論》云，"向子期以儒道爲壹"，其關鍵或在此歟？(《難養生論》以富貴關之自然，則合名教自然之又一義，兹不贅。)又正心修身爲治國平天下之本，黄老原亦爲君人南面之術。内聖外王本爲中華最流行之政治理想。孟子之對齊王，朱子之告宋帝，千古政論，奉此不墜。莊注所陳，亦非例外。雖其内聖

之德不同，治國之術亦有殊，然正陛下之心乃能正天下之心，其説與儒家不异也。夫論自然名教相同，乃晋代之通説；聖王合一，乃我國道德政治之原則。向、郭所論，亦此通説此原則之表現也。

《莊注》内聖外王之説既明，則郭象謂莊生非聖人之言，乃有據。夫聖王窮神而能兼化，以不治治天下。莊子并未兼化，自亦未足以語窮神。莊子既未能化洽天下，自亦未躋於不治。反之，則兼化者窮神，治天下者必已神於不治，則堯、舜、孔子其人矣。郭象對於莊子未以理想人格許之，因依其學説固有所不足也。蓋莊子僅知聖知本耳，於爲聖人則有所不及。聖人暗與理會，以化爲體。身游乎玄冥，而德洽百姓。知聖知本者，言能與理相應，而未體道。只足以知天，而未嘗能治人。故郭序評矇叟曰，“應而非會，則雖當無用。言非物事，則雖高不行”也。

復次，郭序曰，莊子“未始藏其狂言”。蓋體道者，則藏其狂言。至道唯在自得，非言之所得。狂言雖爲至言，然至道何用言乎？(《知北游》注)向秀曰：“至人其動也天，其静也地。其行也水流，其湛也淵嘿。”(《列子·黄帝篇》注)郭象曰，堯舜“非修之也。萬物自無爲而治。若天之自高，地之自厚，日月之明，雲行雨施而已”。(《論語》皇疏卷七，“修己以安百姓堯舜其猶病諸”注)故聖王“凄然似秋，暖然似春”。(《大宗師》)“暖焉若春陽之自和，故蒙澤者不謝。凄乎若秋霜之自降，故雕落者不怨。”(《大宗師》郭注)“生而非惠，則賞者自得。戮而非怒，則罰者自刑。”(支遁《上哀帝書》語，支此意與向、郭同得之於《莊子》。)蓋“物有自然，理有至極，循而直往，則冥然自合”，無所用於言也。(《齊物論》注)天無言而四時成，堯無言而天下治。莊子言之，而天下未見其治也。故郭序評莊子又曰：“與夫寂然不動不得已而后起者，固有間矣。”聖人法天之無言，體至一之宅，而會乎必然之符。(《人間世》“一宅而寓於不得已”注，又《刻意》注曰，“任理而起，吾不得已也”。)既任乎必然之極，則天下自安矣。(《在宥篇》“君子不得已而臨莅天下”注)若莊子者言雖至矣(郭序)，而未能任自然之極。然則何能有君人之德，不得已而臨天下，教澤自被於百姓哉？

郭子玄論莊子之人格，與王輔嗣評老、莊之言，實頗相同。《世説》云：

> 王輔嗣弱冠，詣裴徽。徽問曰："夫無者，誠萬物之所資。聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪?"弼曰："聖人體無，無又不足以訓，故言必及有。老、莊未免於有，恒訓其所不足。"

此言聖人體無，於無反莫肯致言。老莊於體無則有所不足，乃申之無已，而發爲狂言。郭序稱，心無爲者，則"言唯謹爾"(用《論語》句，本指孔子)，未體化者，則"游談於方外"。(《莊子》)王曰，言及有，乃足以訓。郭曰，言非物事，雖高不行。郭説與王弼論聖人與老、莊之不同，實無有异也。又孔子固亦王輔嗣之聖人也。《論語》"子曰，予欲無言"，王弼曰："子欲無言，蓋欲明本，舉本統末以示物於極者也。"修本者廢言，則天以行化。(皇疏九)聖人無言，亦王與向、郭之所同意。由是觀之，則不肯致言，正明孔子之所以爲聖。而申之無已，亦直顯老、莊之未及於聖也。

復次，漢代儒家已稱獨尊。班固人表列孔子爲聖人，與堯、舜、禹、湯、文、武相同。老子則僅在中人以上。莊子且在中人以下。聖人以儒家之理想爲主，而老、莊乃不及聖人。此類品評，幾爲學術界之公論。及至漢末以后，中華學術漸變，祖尚老、莊。然王輔嗣仍言孔子聖而體無，老、莊未免於有。何晏曰："鬻莊軀放玄虚，而不周於時變。"(王坦之《廢莊論》)《文章叙録》云："自儒者論以老子非聖人，絶禮棄學，晏説與聖人同。"(《世説》注)蓋王、何舊説，皆以爲老不及聖。(《弘明集》周顒致張融書語)莊子人格或且下於老子。但依王、何之學，孔子之所以爲聖，在於體無。而老子恒言虚無，故與聖學同。留儒家孔子聖人之位，而内容則充以老、莊之學説。學術宗尚，已趨於新義。而人物評價，則仍舊説。向秀、郭象繼承王、何之旨，發明外王内聖之論。内聖亦外王，而名教乃合於自然。外王必内聖，而老、莊乃爲本，儒家爲末矣。故依

向、郭之義，聖人之名（如堯、舜等）雖仍承炎漢之舊評，聖人之實則已純依魏晋之新學也。

雖然，考《莊子》之書，舊評之與新學似有抵牾，不可不察也。老、莊絶聖棄知，鄙薄仁義，毀棄禮樂，而不滿於堯、舜、禹、湯、孔子之論，尤常見於莊生之書。然則欲陽存儒家聖人之名，而陰明道家聖人之實者，文義上殊多困難，必須加以解答。依《莊子》郭注，其解有二。一爲方法之解答。一爲理論之解答。

方法之解答爲何？寄言顯意之義是矣。魏、晋之際，言意關係問題之討論甚盛。其説約有三。第一，言不盡意。（語出《周易・繫辭》）當代之士，"通才達識，咸以爲然"。（歐陽建《言盡意論》，《藝文類聚》十九。）第二，言盡意。歐陽堅石主之，東晋人士，如王茂弘嘗道之。（《世説》）第三，王輔嗣注《易》反對漢人象數之學，乃申引《莊子・外物篇》之言，稱言以盡象，得象則忘言。象以盡意，得意則忘象。因言之所明者象，若已得象，應不存言。象之所表者意，若已得意，應不存象。猶蹄者所以在兔，得兔則忘蹄。筌者所以在魚，得魚者忘筌。（《易例・明象章》）此説介乎上二説之中。一方主"盡意莫若象，盡象莫若言"。一方主因言象者象意之代表，故"得意在忘象，得象在忘言"。因此言象非不可用，要唯能得其所表者與否。若滯於文義而不得其所表，則失之遠矣。郭象注《莊》，用輔嗣之説。以爲意寄於言，寄言所以出意。人宜善會文意，"忘言以尋其所況"。（《逍遥遊》注）讀《莊子》者最好方法，要當善會其旨歸，而不滯文以害意。《莊子》辭多不經，難求其解。然齊諧志怪之言，不必深求。支遁通《逍遥遊》曰："莊子建言大道，而寄旨鵬鷃。"（由此可見，道林注《莊》亦採子玄之法。）鵬鷃之狀，無須曲與生説。但當録其論大道之意，乃不害其弘旨。至若書中毀聖賢之處，子玄力言均當善會其義，而不必滯於文。故曰："夫莊子推平於天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上掊擊乎三皇，下痛病其一身也。"（《山木》注，一身謂莊子）按寄言之説郭注用以解書中不經處甚少。而用之以釋絶聖棄知處則其例甚多。（兹不贅述）是此種讀《莊》方法，謂因欲解答上述聖

人名實問題，而子玄乃用之，固亦可也。

理論之解答爲何？聖人之蹟之義是矣。聖人者有内有外，有本有末。外末者聖人之蹟，内本者聖人之所以蹟。聖人舉本統末，真體起用。廢體而存用，則用非其用。忘本而逐末，則本失其真。必不可也。故曰，所以蹟爲“父”(《天地》注)爲“真性”(《天運》注)。蹟爲“容”(外表也，《天地》注)爲“名”(《在宥》注)。徒彰其名，仿佛其容，而忘父，忘真性，必不可也。夫聖人神於齊物，故應爲帝王。《齊物論》言無心。循順自然，玄同彼我。與物無對，任而不助。曠然無累，與物俱化，而無所不應。(1)與物俱化，則任天下之自能，而各當其分，放萬物之自爾，而各反其極。所謂聖人無心，與物冥也。(2)無所不應者，因時變不一，故感應無方。無成見，無執著。務自來，而理自應。隨其分，故所施無常。所謂聖人無心，隨感而應也。(上文多出《齊物論》注)“物有自然，理有至極，循而直往，則冥然自合。”此謂與物冥，則隨感而應也。與物冥者，與變化爲一。隨感應者，因物之自行。與變化爲一，則無所不忘，而忘其所以蹟。(《大宗師》注)因物之自行，非有心以扇仁義之風，故亦可曰聖人無蹟。(《讓王》注)雖然，聖人固可謂無蹟矣。“顧自然之理，行則影從，言則響隨。順物而遺名蹟，而名蹟自立。”(《德充符》注)非爲仁，而仁蹟行。非爲義，而義功見。(《駢拇》注)舉本統末，固未嘗無末。真體起用，而未嘗無用。然世人則僅見其外用，而昧於内體。徒見仁義之迹，而忘其所以蹟。忘其所以蹟，則拘拘於聖人之名，彰揚聖人之蹟，以號召天下。弊弊然傷性，哼哼然亂國。而不知其所傚法追求者，僅虛影空響耳。今夫聖王以下之治天下也，乃以蹟求治，而忘聖人之所以蹟也。夫如是，則離體言用。離體之用，則所謂用者非用也，直死物耳，假象耳。與聖人之真性無干也。(1)蹟者死物，乃前人所遺留。時移勢异，禮法宜變，禮法不適時，則已去之物，非應變之具。(《胠篋》注)由此背今向古，舍己傚人。胡能隨感而應耶？(參看《釋文》引《胠篋》向秀注首二段，正具此意。)(2)蹟者假象，乃事功之可見者。夫與物無對，泯然與天下爲一，任物之自明，付人之自得。若不任自然，而畫地

設禁，使人從己，則胡能與物冥耶？(《人間世》注)夫捨己傚人，則逐物而喪真。使人從己，則作僞而好知。日日言法聖人，而忘聖人之所爲聖人也。於是仁義之途，是非之端，紛然爲大盜所利用。六經之文，古聖之名，儼然爲奸雄所表章。此豈真聖人之過哉？用之不得其人耳。《釋文》引向子期《胠篋篇》注曰，“苟非其人，雖法無益”，正指此也。

由上所述之義言之，莊子絶聖棄知之言，蓋可解矣。莊子毁仲尼，鄙仁義，均斥常人之棄本逐末，捨己芸人者耳。其論及堯、舜、湯、武，固只寄言出義，而未嘗有毁之之意也。夫堯、舜、湯、武者，非徒帝王之名，亦必有其神人之實也。(《逍遥遊》注，參看《在宥》注。)必須内爲神人，乃外爲聖人。無神人之實，而求法聖人之蹟(此即不崇自然，而空談名教)，則未嘗可治天下也。故郭注聖人之蹟一義，固與内聖外王説一貫也。

雖然，猶有疑問也。由上所言，堯、舜有神人之實，而天下治，則自爲内聖外王。至若孔子有神人之實，而不居帝王之位，則胡能爲聖人乎？此難，郭注想必用素王之義以釋之。《天道篇》注曰：“有其道爲天下所歸而無其爵者，所謂素王自貴也。”夫聖人則天行化，與物無不冥。(《德充符》注云，仲尼非不冥也。)雖無其爵，而能體化應務，則亦聖王也。郭子玄曰：“聖人常遊外以弘内，無心以順有。故雖終日揮形，而神氣無變。俯仰萬機，而淡然自若。”此乃陳述内聖外王之道，而意亦指仲尼也。又此註係釋孔子答子貢之言，見於《大宗師》。夫大哉孔子，固天下所宗師，而應爲帝王者也。

(原載《哲學評論》第八卷第四期，1943 年)

王弼大衍義略釋

西晋何邵作《王弼傳》，見於《魏志・鍾會傳》裴注。(當有節删)《世説・文學篇》注引有弼别傳，文雖小异，惟當即邵作。(《藝文類聚》七十四亦引數語)今日所知輔嗣事蹟幾盡在“傳”中。而何敬祖蓋生於魏文帝世(何與晋武帝同年，當生於青龍中)，雖未必曾見弼，然於正始玄風，應所熟識。然則此“傳”所記玄理必當時認爲輔嗣學之特點。因此欲窺見王學之精義，不可不先於何邵所載求其明解也。

何“傳”所記玄理有三事最可注意：(1)大衍義，(2)答裴徽語，(3)聖人有情説。后二項余擬另爲文釋之。兹姑試釋其大衍義。

漢末玄風漸起，其思想蜕變之迹，當求之於二事：一爲名學，一爲易學。名學偏於人事，爲東漢清議演爲清談之關鍵，余已别爲文論之。(《讀人物志》)易學關於天道，輔之以《太玄》，在漢末最爲流行。馬、鄭而外，荆州宋衷，江東虞翻，北方荀爽，各不相同。今日欲知漢代宇宙學説如何演爲魏晋玄學之本體論者，須先明漢魏間易學之變遷。漢代舊《易》偏於象數，率以陰陽爲家。魏晋新《易》漸趨純理，遂常以《老》、《莊》解《易》。新舊《易》學，思不相參，遂常有争論。管輅自以爲久精陰陽，而鄙何晏之談《易》。其言有曰：“若欲差次老莊而參爻象，愛微辯而興浮藻，可謂射侯之巧非能破秋毫之妙也。”(《魏志》本傳注引輅别傳)此新舊《易》學衝突例之一也。何邵《王弼傳》云：“太原王濟好談，病老、莊，嘗云見弼《易注》，所誤者多。”(誤通常作悟，但王應麟《鄭氏易序》引陸澄《與王儉書》作誤。檢《南齊書》三十九卷《陸澄傳》則作悟，但玩陸王二書語氣，悟必爲誤之訛。)王濟即渾之次子，史載其善清言著有《易義》，而未聞其病老、莊，但何邵與濟“相得甚歡”(見《文選》傅咸《贈何邵王濟詩序》)，所言必不誤，則濟毋亦嫌弼以老莊解《易》“背爻象而任

心胸”(管輅語)爲新舊《易》學衝突之又一例耶。

何《傳》又云：“弼注《易》，潁川人荀融難弼大衍義，弼答其意。”按《魏志・荀彧傳》注稱融與王弼、鍾會齊名，與弼、會論《老》、《易》義傳於世。融之學不知果如何。但融之叔祖爽有《易》注。其叔悦謂爽書據爻象承應陰陽變化之義。而虞翻謂諝(爽一名諝)之注有愈俗儒。清人類言虞氏主消息，荀氏主升降，均漢《易》也。融之叔父顗與諸兄并崇儒術，不似弟粲之好道家言。(《魏志》注何邵《荀粲傳》)鍾會言《易》無互體，王弼作《易略例》亦譏互體。而顗嘗以難鍾會易無互體見稱於世(《魏志》注引《晋陽秋》)，則顗固亦與弼殊義也。融之從子崧，東晋初請置鄭《易》博士(《宋書・禮志》)，則亦重舊《易》者。按魏晋恒家世其學，荀氏治《易》者如爽，如顗，如崧，均主舊學。然則荀融之《易》，恐亦本之漢儒，其於王弼新創之玄言加以非議，似爲新舊學衝突之又一例歟。

王弼注《易》擯落象數而專敷玄旨。其推陳出新，最可於其大衍義見之。《易・大傳》大衍之數五十，其用四十有九，又曰天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五。此中難解之處有二：(1)爲天地之數與大衍之數之關係。五十與五十五何以參差，此則漢儒或以五行釋之(鄭玄)，或以卦爻釋之(荀爽)。王弼於此如何解釋，兹不詳知，姑可不論。(2)大衍之數何以其一不用。王弼之説韓康伯注曾引之，此必即荀融所難之大衍義。立論極精，掃除象數之支離，而對於后世之易學并有至深之影響，誠中華思想史上之一大事因緣也。

欲知輔嗣大衍義之爲創見，當先略明漢儒之解釋。

(1)《周易》鄭註(張惠言訂本)曰：

天地之數五十有五，以五行氣通，凡五行減五，大衍又減一，故四十九也。衍，演也。天一生水於北，地二生火於南，天三生木於東，地四生金於西，天五生土於中。陽無耦，陰無配，未得相成。地六成水於北，與天一并，天七成火於南，與地二并，地八成木於東，與天三并，天九成金於西，與地四并，地十成土於中，與天五

并也。大衍之數五十有五，五行各氣并，氣并而減五，惟有五十(上言天地之數所以減五)。以五十之數不可以爲七八九六卜筮之占以用之，故更減其一，故四十有九也(此釋其一不用)。

此依筮法以解其一不用。(參看鄭氏《易説》卷七、《易圖明辨》卷一)

(2)《周易正義》引荀爽曰：

卦各有六爻，六八四十八加乾坤二用，凡有五十，乾初九潛龍勿用，故用四十九也。

又引姚信、董遇曰：

天地之數五十有五者其六以象六畫之數，故減之而用四十九。

此均依卦爻解其一不同。

(3)上述二説，與王弼學説雖迥然不同，但因其殊不相關，故不詳論。然漢代最盛行之學説，則爲三統歷、緯書，京房、馬融、虞翻等所用，均根據漢代之宇宙論，如取與王弼之玄理比較，極可表現學術變遷前后之不同。孔疏引京房曰：

五十者謂十日，十二辰，二十八宿也，凡五十。

《易乾鑿度》曰：

五音六律七變，由此作焉。故大衍之數五十，所以成變化而行鬼神也。日十干者五音也，辰十二者六律也，星二十八者七宿也。凡五十，所以大閡物而出之者也。

京君明之解五十蓋出於緯書。孔疏又引京曰：

> 其一不用者，天之生氣，將欲以虚來實，故用四十九焉。

按《乾鑿度》鄭註曰：

> 故星經曰，天一太乙主氣之神。

孔疏所引京書生氣當爲主氣之誤（天之生氣疑本作天一主氣或太乙主氣）。

按鄭注謂太乙亦即北辰之神名。然則主氣亦即北辰也。以北辰解不用之一，正爲馬融之説，孔疏引馬曰：

> 易有太極，謂北辰也。太極生兩儀，兩儀生日月，日月生四時，四時生五行，五行生十二月，十二月生二十四氣。北辰居中不動，其餘四十九，轉運而用也。

馬季長解五十之數雖不同，但於解"一"仍似京房。京房、馬融之説雖有相似，但其所據之觀點則不同。京氏蓋依宇宙構成言之。《乾鑿度》云：

> 孔子曰易始於太極。

鄭注曰：

> 氣象未分之時，天地之所始也。

劉歆《鐘曆書》云太極元氣，函三爲一。三者或謂天地人（孟康），或謂太初太始太素（錢大昕説，依此則太極即太易渾淪）。但"一"必即所謂

主氣(即太極太易，亦即太一北辰)，氣象未分之渾淪是。而陰陽未分之道，亦名太一。(《吕氏春秋・大樂篇》)因此三統歷云：

以五乘十，大衍之數也而道據其一，其餘四十九所當用也。

太極元氣，陰陽未分之道，爲萬物所從生。故京房曰，天之主氣欲以虚來實，蓋即《乾鑿度》所謂之有形(實)生於無形(虚)也。李鼎祚《周易集解》引虞翻曰："太極者，太乙也，分爲天地，故生兩儀也。"亦與京君明之説，原理相同。

馬融之説蓋依宇宙運動言之。馬融《尚書》注上帝太一神，在紫微宫(釋文)。鄭玄《論語》注，北辰居中不移，而衆星共之(集解)。太一即北辰，即指北極星。天體運行，而北辰不動，故馬謂"北辰居中不動，其餘四十九轉運而用"。又《續漢・天文志》注引《星經》曰璇璣謂北極。王弼《易略例》云："處璇璣以觀大運"，蓋亦引北辰居中不動之説也。

王弼雖知漢代宇宙學説，但其解《易》則掃舊説，專闡玄理。玄學與漢學差别甚大。簡言之玄學蓋爲本體論而漢學則爲宇宙論或宇宙構成論。玄學主體用一如，用者依真體而起，故體外無用。體者非於用后别爲一物，故亦可言用外無體。漢學主萬物依元氣而始生。元氣永存而執爲實物。自宇宙構成言之，萬物未形之前，元氣已存。萬物全毁之后，元氣不滅。如此，則似萬有之外、之后别有實體。如依此而言體用，則體用分爲二截。漢儒如京房等之太極太一，本指天地未分之渾淪。(即馬融之北辰星，固亦本諸元氣説，《御覽》天部引楊泉《物理論》："星者，元氣之英"。)渾淪固無形無名，似玄學家所談之體，然此則體其所體，非玄學之所謂體也。《老子》云有生於無，語亦爲漢儒所常用。但玄理之所謂生，乃體用關係，而非謂此物生彼(如母生子等)，此則生其所生，亦非漢學所瞭解之生也。漢學元氣化生，固有無物而有氣之時(元氣在時空以内)。玄學即體即用，實不可謂無用而有空洞之體也(體超時空)。

王弼以爲天地萬物皆以無爲本。本者宗極(魏晋人用宗極二字常相

當於宋儒之本體)，即其大衍義中所謂之太極(一作大極)。太極無體(邢昺《正義》引《論語釋疑》)，而萬物由之以始以成。太極無分(亦謂無名，有名則有分)，而萬物則皆指事造形。無體者謂其非一物(非如有形體之物)。物皆有繫有待。非物則無所繫無所待。宗極冥漠，無所不窮(即萬物之體故)，而不隨於所適。(其體獨立故，見《老子》二十五章注。)萬物有分，於冥漠之宗極而設施形名。於是指事造形宛然如有。然用者依體而起，體外固無用。萬有由無而始成，離無亦不別有群有。然則萬形似多而以一爲其真，萬象各偏而捨全則未獲具存(多一偏全諸辭均無數量之意)。夫有生於無，萬物由無而有。王弼曰："本其所由與極同體。"(《老子》六章注。《列子》注引此作"與太極同體"。)蓋萬有非獨立之存生，依於無而乃存在。宗極既非於萬物之后之外而别有實體，故曰與極同體也。

貞一之宗極又名曰道。所以名之曰道者，蓋言其依理以長育亭毒萬物。依理者即謂順自然，所謂"物无妄然，必由其理"(《易略例》)也。萬物各有其所本之理，故各有其性。"物皆不敢妄，然后乃各全其性。"(《易・无妄卦》王注)宇宙之全體蓋爲一大秩序。秩序者謂萬理之全。萬物之生各由其理，故王弼曰："道者，無不通也，無不由也。"(邢昺《正義》引《論語釋疑》)通者，由者，謂萬物在秩序中各得其分位。得其分位則謂之德，此分位自道言之名之曰理(天)，自德言之則名爲性(人)。(何晏作《道德論》，又稱王弼"可與談天人之際"，均指此。)宇宙全體之秩序(道)爲有分有名之萬形之所從出，而其自身(道)則超乎形名之上。萬有群生雖千變萬化，固未始不由於道。道雖長育亭毒，而其自身則超於變化，蓋宇宙之全如有形名，則爲萬物中之一物。如有變化，則失其所謂全。玄學之所以常以"無"以"静"况稱本體者蓋因此歟。

雖然，體用不可劃爲二截，有之於無，動之於静，固非對立者也。故《易》復卦王弼註曰：

> 復者反本之謂也。天地以本爲心者也。凡動息則静，静非對動

> 者也。語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣，故動息地中，乃天地之心見也。若其以有爲心，則异類未獲具存矣。

天地之心即天地之體，稱心者謂其至健而用形者也。以其至健而總統萬形（乾卦註），又不失大和同乎大順，則永保無疆（看坤卦“應地無疆”注）。萬象紛紜，運化無方，莫不依天地之心，而各以成形，莫不順乎秩序而各正性命。萬有由本體而得存在，而得其性（故不能以有爲心）。而本體則超越形象籠罩變化（故本體寂然至無）。總之，宇宙全體爲至健之秩序。萬物在其中各有分位各正性命。自萬有分位言之，則指事造形，宛然各別。自全體秩序言之，則離此秩序更無餘物，猶之乎波濤萬變而固即海水也。（此類譬喻不可拘泥，因水爲一物而本體則非物也。老子八章“水幾於道”，王註曰：“道無水有，故曰幾也。”此言深可玩味。）

王弼體用一如之説，世人多引上述復卦注以闡明其義。然實則其於釋大衍，言之固亦甚明晰。韓康伯引弼文曰：

> 演天地之數所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也（一作大極）。四十有九，數之極也，夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。

不用之一，斯即太極。夫太極者非於萬物之外之后別有實體，而實即藴攝萬理孕育萬物者耳。故太極者（不用之一）固即有物之極（四十有九）耳。吾人豈可於有物（四十有九）之外，別覓本體（一）。實則有物依體以起，而各得性分。如自其性分觀之則宛然實有，而依得性分之所由觀之，則了然其固爲全體之一部而非真實之存在。故如棄體言用而執波濤爲實物，則昧於海水。而即用顯體，世人瞭悟大海之汪洋，本即因波濤之壯闊。是以苟若知波濤所由興，則取一勺之水，亦可以窺見大海也。

據此則末有之極，即本無即太極也；“四十有九”亦即“不用之一”也。不過四十有九爲數，而一則非數也。夫數所以數物，萬形萬用，固均具有名數。但太極爲萬用之體而非一物，故超絶象數，而“一”本非數。故曰“不用而用以之通，非數而數以之成”。萬物本其所以通，本其所以成，固與太極同體(即謂體用一如)，而非各爲獨立實體也。夫漢儒固常用太極解“不用之一”矣，然其“一”與“四十九”固同爲數。“一”或指元氣之渾淪，或指不動之極星，“四十有九”則謂十二辰或日月，等等，“一”與“四十九”分爲二截，絶無體用相即之意。按阮籍《通老論》謂道者“《易》謂之太極，《春秋》謂之元，《老子》謂之道”。(《御覽》二)其説似亦與王弼相同，然阮氏以萬有變化爲一氣之盛衰，以人身爲陰陽之精氣。《達莊論》則仍主元氣説，(嵇康亦然。又按以太極、元、道三者并論，本漢人思想，見《漢書·律歷志》。)實未脱離漢儒之通義。其掃盡宇宙構成之舊説，而純用體用一如之新論者，固不得不首稱王弼也。

又按《晋書》卷六十八載紀瞻與顧榮在赴洛途中，論《易》太極。榮言略曰：

> 太極者蓋謂混沌之時蒙昧未分(此仍漢儒舊説)……老子云：“有物混成先天地生”，誠《易》之太極也，而王氏云太極天地(此應即王弼文，或出大衍義中)，愚謂未當。夫兩儀之謂，以體爲稱則是天地，以氣爲名則名陰陽。今若謂太極爲天地，則是天地自生，無生天地者也。

顧榮出南土世家，伏膺舊學，推元氣之本以釋太極，遂謂天地生於太極，而太極非即天地。此則全是《周易乾鑿度》也。查王弼書中天地二字用法有二。一就體言，如《老子》七十七章註“與天地合德”，天地則直爲本體之别名，因此則太極直爲天地矣。一就用言，則爲實物，如復卦注曰，天地雖大，而寂然至無爲本。夫寂然至無之體并非一實物(非如元氣)，而其天地之用亦非離體而獨立存在(非如漢人所謂之兩儀)。如

是則天地之與太極中間具體用之關係，即體即用，則天地即太極也。太極之與天地爲體用之關係，而非實物之由此生彼也，因非有時間先后之關係，故王弼釋“先天地生”爲“不知其誰之子”。不知其誰之子者，謂寂然至無爲天地萬物之本之極也，并非謂先有混沌之太極，后乃分而爲天地，如漢儒所論，顧榮所述也。(參看《老子》四章王註。輔嗣談體用，未嘗就時間説。如第一章註雖用先字，但均只爲邏輯之先后而非爲時間之先后。)王弼太極新解爲漢魏間思想革命之中心觀念，顧氏依舊學評判，宜其不爲他所了悟。(紀瞻雖駁顧説，但亦不得王旨，文繁不俱引。)準由此觀之，則荀融難弼大衍義，其争點所在亦可以推知矣。

言意之辨

章太炎《五朝學》有云："俗士皆曰，秦漢之政踔踔异晚周，六叔(魏、晋、宋、齊、梁、陳)之俗孑爾殊於漢之東都。其言雖有類似。魏晋者俗本之漢，陂陀從蹟以至，非能驟潰。"(《章氏叢書・文録》卷一)夫歷史變遷，常具繼續性。文化學術雖异代不同，然其因革推移，悉由漸進。魏晋教化，導源東漢。王弼爲玄宗之始，然其立義實取漢代儒學陰陽家之精神，并雜以校練名理之學説，探求漢學藴攝之原理，擴清其虚妄，而折中之於老氏。於是漢代經學衰，而魏晋玄學起。故玄學固有其特質，而其變化之始，則未嘗不取汲於前代前人之學説，漸靡而然，固非驟潰而至。今日而欲瞭解玄學，於其義之所本，及其變遷之迹，自不可忽略也。

復次，研究時代學術之不同，雖當注意其變遷之迹，而尤應識其所以變遷之理由。理由又可分爲二：一則受之於時風。二則謂其治學之眼光之方法。新學術之興起，雖因於時風環境，然無新眼光新方法，則亦只有支離片段之言論，而不能有組織完備之新學。故學術，新時代之托始，恒依賴新方法之發現。夫玄學者，謂玄遠之學。學貴玄遠，則略於具體事物而究心抽象原理。論天道則不拘於構成質料(Cosmology)，而進探本體存在(Ontology)。論人事則輕忽有形之粗迹，而專期神理之妙用。夫具體之迹象，可道者也，有言有名者也。抽象之本體，無名絶言而以意會者也。迹象本體之分，由於言意之辨。依言意之辨，普遍推之，而使之爲一切論理之準量，則實爲玄學家所發現之新眼光新方法。王弼首唱得意忘言，雖以解《易》，然實則無論天道人事之任何方面，悉以之爲權衡，故能建樹有系統之玄學。夫漢代固嘗有人祖尚老莊，鄙薄事功，而其所以終未捨棄天人灾異通經致用之説者，蓋尚未發現此新眼光新方

法而普遍用之也。

由此言之，則玄學統系之建立，有賴於言意之辨。但詳溯其源，則言意之辨實亦起於漢魏間之名學。名理之學源於評論人物。《抱朴子·清鑒篇》曰：

> 區別臧否，瞻形得神，存乎其人，不可力爲。自非明并日月，聽聞無音者，願加清澄，以漸進用，不可頓任。

蓋人物僞似者多，辨别極難。而質美者未必優於事功，志大者而又嘗識不足。前者乃才性之名理，后者爲志識之名理，凡此俱甚玄微，難於辨析。而况形貌取人必失於皮相。聖人識鑒要在瞻外形而得其神理，視之而會於無形，聽之而聞於無音，然后評量人物，百無一失。此自"存乎其人，不可力爲"；可以意會，不能言宣(此謂言不盡意)。故言意之辨蓋起於識鑒。晋歐陽建《言盡意論》(《藝文類聚》十九)曰：

> 世之論者以爲"言不盡意"，由來尚矣。至乎通才達識咸以爲然。若夫蔣公之論眸子，鍾、傅之言才性，莫不引此爲談證。

魏晋間名家之學流行，而言不盡意則爲推求名理應有之結論。時人咸喜月旦品題，自漸悟及此義。故當時通才達識咸以爲然。而魏世蔣濟著論謂觀眸子可以知人，鍾會傅嘏之辨論才性，爲名理上最有名之討論(按會嘏均《四本論》中人。又鍾傅或指太傅鍾繇，然繇未聞論才性)，均引言不盡意以爲談證。尤可見此説源於名理之研求，而且始於魏世也。歐陽建主張言可盡意，而其論中亦述及言不盡意之義。其文曰：

> 夫天不言而四時行焉，聖人不言而鑒識存焉。形不待名而圓方已著，色不俟稱而黑白已彰。然則名之於物無施者也，言之於理無爲者也。

名家原理，在乎辨名形。然形名之檢，以形爲本，名由於形，而形不待名，言起於理，而理不俟言。然則識鑒人物，聖人自以意會，而無需於言。魏晋名家之用，本爲品評人物，然辨名實之理，則引起言不盡意之説，而歸宗於無名無形。夫綜核名實，本屬名家，而其推及無名，則通於道家。而且言意之别，名家者流因識鑒人倫而加以援用，玄學中人則因精研本末體用而更有所悟。王弼爲玄宗之始，深於體用之辨，故上採言不盡意之義，加以變通，而主得意忘言。於是名學之原則遂變而爲玄學家首要之方法。

案《周易》系辭云："子曰，書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其不可見乎。"夫易建爻象，應能盡意(參看李鼎祚《集解》引虞翻、陸績、侯果、崔憬之注)，其曰"言不盡意"者自有其説。王輔嗣以老莊解《易》，於是乃援用《莊子·外物篇》筌蹄之言，作《易略例·明象章》，而爲之進一新解。文略曰："盡意莫若象，盡象莫若言。"然"言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象"。"是故存言者非得象者也，存象者非得意者也。"然則"忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也"。因此言爲象之代表，象爲意之代表，二者均爲得意之工具。吾人解《易》要當不滯於名言，忘言忘象，體會其所藴之義，則聖人之意乃昭然可見。王弼依此方法，乃將漢易象數之學一舉而廓清之，漢代經學轉爲魏晋玄學，其基礎由此而奠定矣。

王弼之説起於言不盡意義已流行之後，二者互有异同。蓋言不盡意，所貴者在意會；忘象忘言，所貴者在得意，此則兩説均輕言重意也。惟如言不盡意，則言幾等於無用，而王氏則猶認言象乃用以盡象意，并謂"盡象莫若言"，"盡意莫若象"，此則兩説實有不同。然如言不盡意，則自可廢言，故聖人無言，而以意會。王氏謂言象爲工具，只用以得意，而非意之本身，故不能以工具爲目的，若滯於言象則反失本意，此則兩説均終主得意廢言也。

王氏新解，魏晋人士用之極廣，其於玄學之關係至爲深切。凡所謂"忘言忘象""寄言出意""忘言尋其所況""善會其意""假言""權教"諸語

皆承襲《易略例·明象章》所言。兹歸納群言，縷陳其大端於下：

第一，用於經籍之解釋。王弼作有《論語釋疑》，書已佚，大旨當係取文義難通者爲之疏抉（故於《論語》十卷只有釋疑三卷）。子貢曰："回也聞一以知十，賜也聞一以知二。"夫回賜優劣固爲懸殊，然二、十之數，依何而定？張封溪曰："一者數之始，十者數之終。顔生體有厚識，故聞始則知終。子貢識劣，故聞始裁知至二也。"其説牽强泥於文義。而王弼曰："假數以明優劣之分，言己與顔淵十裁及二，明相去懸遠也。"（皇疏三）又"子曰：'君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也'"。孔安國注云："雖曰君子，猶未能備也。"是君子猶可不仁，其義頗爲費解。而王弼曰："假君子以甚小人之辭，君子無不仁也。"（皇疏七）此均以假言之説釋《論語》中之滯義。其后晋人注疏多用此法，如《論語》"子曰：'吾不復夢見周公。'"李充注曰："聖人無想，何夢之有，蓋傷周德之日衰，哀道教之不行，故寄慨於不夢。"（皇疏四）又"季子然問仲由冉求可謂大臣歟？"繆協稱中正曰："所以假言二子之不能盡諫者，以説季氏雖知貴其人而不能敬其言也。"（皇疏六）凡魏晋南朝之解經依此法者甚多，不必詳述，但凡會通其義而不拘拘於文字者皆根據寄言出意之精神也。

漢代經學依於文句，故樸實説理，而不免拘泥。魏世以后，學尚玄遠，雖頗乖於聖道，而因主得意，思想言論乃較爲自由。漢人所習曰章句，魏晋所尚者曰"通"。章句多隨文飾説，通者會通其義而不以辭害意。《左氏傳》杜注曰："詩人之作各以情言，君子論之，不以文害意。故《春秋傳》引《詩》不皆與今説《詩》者同，后皆仿此。"（隱公元年）不以文害意（文本《孟子》），蓋亦源於寄言出意之旨，而爲魏晋玄學注解之通則也。魏晋注疏恒要言不煩，自抒己意。書之大旨或備於序文，如郭象注《莊子》之序是也。學問之體要，或具分述於"品目義"（謂篇名下之解釋）中，張湛《列子》篇名之注是也。二者均謂之"通"，原在總論大義。至若隨文作注，亦多擇其证成己意處會通其旨略。未必全合於文句。故向秀觀書鄙章句（顔延年五君咏），陶淵明好讀書不求甚解，每有所會，

欣然忘食。(《五柳先生傳》)《世説・輕詆篇》注引《支遁傳》曰:

> 遁每標舉會宗,而不留心象喻,解釋章句或有所漏,文字之徒多以爲疑。謝安石聞而善之,曰:此九方皋之相馬也,略其玄黄而取其儁逸。

沙門支道林爲東晋談玄之領袖,其所製作,群公賞爲"名通",其爲學風格如此,南方之習尚可知矣。《世説・文學篇》曰:

> 褚季野語孫安國云:"北人學問淵綜廣博。"孫答曰:"南人學問清通簡要。"支道林聞之曰:"聖賢固所忘言,自中人以還,北人看書如顯處視月,南人學問如牖中窺日。"

支所言固亦譬成孫、褚之理,但"顯"、"牖"謂學之廣、約,"日"、"月"指光之明暗,自是重南輕北,而其歸宗於忘言得意,則尤見玄學第一義諦之所在也。

第二,忘象忘言不但爲解釋經籍之要法,亦且深契合於玄學之宗旨。玄貴虛無,虛者無象,無者無名。超言絶象,道之體也。因此本體論所謂體用之辨亦即方法上所稱言意之别。二義在言談運用雖有殊,但其所據原則實爲同貫。故玄學家之貴無者,莫不用得意忘言之義以成其説。崇尚虛無者魏晋人士甚多,不能詳陳。惟其最早有二系:一爲王、何,一爲嵇、阮。王輔嗣兼綜名理,其學謹飭。漢代易學,拘拘於象數,繁亂支離,巧僞滋盛,輔嗣拈出得意忘象之義,而漢儒之學,乃落下乘,玄遠之風,由此發軔。此爲通常人所熟知,無須具論。

至若嵇叔夜則宅心曠達,風格奔放。其學與輔嗣大异,然得意廢言之旨,固亦其説之骨幹,兹請略陳之。蓋王氏謹飭注重者本體之宗統,嵇氏奔放欣賞者天地之和美。嵇叔夜深有契於音樂,其宇宙觀察頗具藝術之眼光(阮嗣宗亦同)。雖思想浮雜難求其統系,然概括言之,其要義

有二。首則由名理進而論音聲，再則由音聲之新解而推求宇宙之特性。(一)名理之學本在校練名實，然其后乃因言象之討論進而爲無名之説。嵇康《聲無哀樂論》本引及得意(文曰，能反三隅者得意之言)，論中曾謂聖人鑒識不借言語。蓋心不繫於所言，言或不足以證心。

> 夫言非自然一定之物，五方殊俗，同事异號，舉一名以爲標識耳。

言爲工具，只爲心意之標識。意有定旨，而言則可因俗而殊。由此而可知聲僅可有和音，而哀樂則因人心而不同。故嵇氏之意托大同於聲音，歸衆情於人心。“和聲無象”，不以哀樂异其度，猶之乎得意當無言，不因方言而异其所指也。(二)夫聲無哀樂(無名)，故由之而“歡戚具見”，亦猶之乎道體超象(無名)，而萬象由之并存。於是乃由聲音而推及萬物之本性。故八音無情，純出於律吕之節奏，而自然運行，亦全如音樂之和諧。阮嗣宗《樂論》曰：“夫樂者，天地之體、萬物之性也。”“昔者聖人之作樂也，將以順天地之性，體萬物之生也。”中散之義根本與步兵相同。綜上所言，嵇氏蓋托始於名學而終歸於道家，其論證本亦用忘言得意之義也。

第三，忘言得意之義，亦用以會通儒道二家之學。漢武以來，儒家獨尊，雖學風亦隨時變，然基本教育固以正經爲中心，其理想人格亦依儒學而特推周、孔。三國、晋初，教育在於家庭，而家庭之禮教未墮。故名士原均研儒經，仍以孔子爲聖人。玄學中人於儒學不但未嘗廢棄，而且多有著作。王、何之於《周易》、《論語》，向秀之《易》，郭象之《論語》，固悉當代之名作也。雖其精神與漢學大殊，然於儒經甚鮮誹謗。(阮嗣宗非堯舜，薄湯武，蓋一時有激而發。)《論語》子見南子本孔安國所疑(《集解》三)，王仲任并大加非議(《論衡·問孔篇》)，然王弼祖尚老學，而於此不但不願如仲任之問孔，而且巧爲之説，以釋安國之疑。文云(皇疏三)：

案本傳，孔子不得已而見南子，猶文王拘羑里，蓋天命之窮會也。子路以君子宜防患辱，是以不悦也。

否泰有命，我之所屈不用於世者，乃天命厭之，言非人事所免也。重言之者，所以誓其言也。

夫天地四時猶有消息，而况人乎。此玄學家山濤引《易經》以答嵇紹之語。(見《世説・政事篇》，參看《言語篇》張天錫答王中郎。)是義自非關漢代之陰陽，而指魏晋之自然。輔嗣引此以爲孔書辯護，雖陽尊儒道而陰已令道家奪儒家之席矣。玄學人注經，巧爲解釋，大率類此，不必詳舉。

雖然孔子重仁義，老莊尚道德；儒書言人事，道家談玄虚，其立足不同，趣旨大异。儒書多處如子見南子之類，雖可依道家巧爲解説，而(甲)六經全豹實不易以玄學之管窺之，又(乙)儒書與諸子中亦間有互相攻擊之文，亦難於解釋。前者爲儒道根本之差异，后者爲文句上之冲突，二者均不得不求一方法以救之。此法爲何？忘言得意之義是矣。

(甲)玄學貴尚虚無，而聖人(孔子)未嘗致言。儒書言名教，老莊談自然。凡老莊玄學所反復陳述者均罕見於儒經，則孔老二教，全面冲突，實難調和。魏晋人士於解决此難其説有二。其一則謂虚無之義固爲聖人所體，但教化百姓如不用仁義名教，則雖高而不可行，此説見王弼答裴徽之語(《世説・文學篇》及注)，郭象之《莊子注》序。然與言意之辨無關，兹可不論。其二則以虚無爲本，教化爲末，本末者即猶謂體用。致用須有言教(儒經)，而本體(玄旨)則絶於言象。吾人不能棄體而徒言其用，故亦不能執著言教，而忘其象外之意。《論語》孔子曰："予欲無言"，又曰："天何言哉"。王弼解之(皇疏九)已用此旨：

夫立言垂教，將以通性，而弊至於湮。寄旨傳辭，將以正邪，而勢至於繁。既求道中，不可勝御，是以修本廢言，則天而行化。

“寄旨”於言，本以出意。如言教而至於繁(如漢人之學)，則當反求其本，修本者廢言，則天而行化。此仍本得意忘言之義。(何晏《集解》云，言益少故欲無言，旨趣與王不同。)晋人張韓(嚴可均謂“韓”疑“翰”誤)作《不用舌論》(《藝文類聚》十七)引“天何言哉”，其解釋與王説亦同，原文曰：

余以留意於言，不如留意於不言。徒知無舌之通心，未盡有舌之必(疑本不字)通心也。仲尼云：“天何言哉，四時行焉。”“夫子之文章可得而聞也。夫子之言性與天道不可得而聞。”(下略)

蓋得意者廢言，世人徒知嘵嘵然稱賞得意，而不識廢言然后得意，仲尼所云，均示廢言之義，然則聖人固以言教人(儒書)，而其本實在於無言也(至道虚無)。

張韓所引《論語·性與天道章》，尤爲魏晋人士所嘗道。《論語》“子貢曰：‘夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。’”按性與天道，漢儒與晋人所解懸殊，甚見學風之不同，兹姑不論。其“不可得而聞”一語，漢儒似有二解。

(一)《史記·天官書》云：

孔子論六經，紀异而説不書，至天道性命不傳，傳其人不待告，告非其人，雖言不著。

此則不可得聞，謂非其人則不傳。

(二)桓譚上光武疏(《後漢書》本傳，參看《前漢書·張禹傳》)云：

觀先王之記述，咸以仁義正道爲本，非有奇怪虚誕之事，蓋天道性命聖人所難言也。自子貢以下不得而聞，而况后世淺儒能通之乎。

此則天道性命均聖人所難言。自子貢以下，不可得而聞。上述二解雖稍殊，然其取義均與上引張韓之語根本不同。推求張氏之意，性與天道事絕言稱(任昉《答示七夕詩啓》語)。天本無言，自不得聞。執可聞之教，可道之道(用)，而欲窮理盡性(體)，則直認用爲體，誤指爲月矣。是以留意於言，不如留意於不言，即得意忘言之旨也。

綜上所陳，則立言設教雖有訓人之用(儒書)，而天道性命本越言象，故無言自爲聖人之所體(玄學道本無言)。夫如是則聖人所言，雖與玄學之旨殊，而於聖人所無言處探求之，則虛無固仍爲聖人之真性，與老莊之書所述者無异也。魏晋人士既持此説，於是乃一方解答儒書與老莊何以面目全殊，一方則以老莊爲本，儒教爲末。學者當不存言而忘其意，修其末而反廢其本也。此雖調和孔老，而實崇道卑儒也。按魏世荀粲解釋性與天道一章以儒經爲糠秕，其説較上述尤爲極端。《魏志》引何劭《荀粲傳》云：

> 粲諸兄并以儒術論議，而粲獨好道。常以爲子貢稱夫子之言性與天道不可得聞，然則六籍雖存，固聖人之糠秕。粲兄俣難曰：易亦云，聖人立象以盡意，系辭焉以盡言，則微言胡爲不可得而聞見哉。粲答曰：蓋理之微者，非物之象所舉也。今稱立象以盡意，此非通於意外者也。系辭焉以盡言，此非言乎繫表者也。斯則象外之意，繫表之言，固蘊而不出矣。

至道超乎象外，出乎繫表。性與天道，自不可得而聞，然則六經固聖人之糟粕(詳皇疏九)先王之陳述也(《莊子・天運篇》及郭注)。荀粲之義蓋本之言不盡意，與王弼説忘言得意者不同，而弼并亦無糠秕六經之意，蓋粲獨好道，而弼言聖人體無(聖人謂孔子，見《世説・文學篇》弼答裴徽)，實陰相老莊，陽崇孔氏。表面上仍以儒家爲本位，故不能如粲之攻擊儒書也。夫儒經既爲糠秕，則孔、老差异根本推翻。二教冲突乃淺識者之自擾。然粲此説本言不盡意義應有之結論。由此可見言意之辨，

於玄學之建立關係至大也。

總之，玄學家主張儒經聖人，所體者虛無；道家之書，所談者象外。聖人體無，故儒經不言性命與天道；至道超象，故老莊高唱玄之又玄。儒聖所體本即道家所唱，玄儒之間，原無差别。至若文字言説均爲方便，二教典籍自應等量齊觀。不過偏袒道家者則根據言不盡意之義，而言六經爲糠秕，荀粲是也。未忘情儒術者則謂寄旨於辭，可以正邪，故儒經有訓俗之用，王弼是矣。(上引皇疏九孔子無言王弼説及《世説》王答裴徽語)二説因所黨不同，故所陳互殊。然孔子經書，不言性道。老莊典籍，專談本體。則老莊雖不出自聖人(孔子)之口，然其地位自隱在六經以上，因此魏晋名士固頗推尊孔子，不廢儒書，而其學則實揚老莊而抑孔教也。(查《抱朴子・尚博篇》崇奉正經，而以諸子爲“筌蹄”，其説與時人不同。蓋葛洪黜浮華獎禮教，以神仙爲内，儒術爲外，猶是漢人之舊習，非玄學中人也。)

(乙)根本差异之調和如上述。然老莊之書絶聖棄智，而儒家著作亦鄙薄諸子。此類文句，冲突顯然，甚爲難通。按子書中之毁非聖人，莫明於《莊子》。儒家之輕鄙莊老則有《法言》。因是向、郭注《莊》，李軌注《法言》，均不能不於此項困難之處，設法解决，其法爲何，仍爲寄言出意是也。

“向子期以儒道爲壹”(謝靈運《辨宗論》)，郭象襲取其注，立義亦同。《莊子・大宗師》孔子自謂遊方之内，而《莊子》之文所宗者固乃遊方之外(子桑户等三人)，其言顯以孔子爲陋。然郭象則會通儒道，謂游外者必弘内，文有曰：

> 是故莊子將明流統之所宗(謂游外)以釋天下之可悟。若其就稱仲尼之如此(若直謂孔子弘内)，或則將據所見以排之(六經文字乃衆人所知見)，故超聖人之内蹟而寄方外於數子(子桑户等)。宜忘其所寄以尋述作之大意，則夫遊外弘内之道坦然自明，而《莊子》之書，故是超俗蓋世之談矣。

由此言之，讀《莊子》須忘言得意，乃能瞭然其所言實不背於孔子之學，而可知莊子并無毁仲尼之意。按《世説·文學篇》云：向秀“大暢玄風”，而《晋書》本傳曰：莊注出世而“儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛矣”。夫玄風之暢，儒學之消沉，自不始於向秀。然向、郭之注莊，不但解莊絶倫，而其名尊聖道，實唱玄理，融合儒道，使不相違，遂使賴鄉奪洙泗之席。王、何以來，其功最大。按郭注開始，即告吾人讀《莊》之法，須“要其會歸，遺其所寄”。可知此義與向、郭之學關係甚大，餘已另有文論之(《北大四十周年紀念册》乙編上)，兹不贅。

揚雄《法言》尊孔教而排諸子。《修身篇》以韓非、莊子并言。東晋李軌注(秦氏影宋本)曰：

> 莊周與韓非同貫，不亦甚乎。惑者甚衆，敢問何謂也？曰，莊雖借喻以爲通妙，而世多不解。韓誠觸情以言治，而陰薄傷化。然則周之益也其利迂緩，非之損也其害交急。仁既失中，兩不與耳，亦不以齊其優劣比量多少也，統斯以往，何嫌乎哉。又問曰，自此以下凡論諸子莫不連言乎莊生者，何也？答曰，妙旨非見形而不及道者之言所能統，故每遺其妙寄，而去其粗蹟。一以貫之，應近而已。

《君子篇》李注亦曰：

> 此章有似駁莊子，莊子之言遠有其旨。不統其遠旨者，遂往而不反，所以辨之也。各統其所言之旨，而兩忘其言，則得其意也。

李軌以爲無爲之本乃聖人與老子所同(《問道篇》注)，而注中所陳頗襲向、郭注《莊》之義(兹不能詳)。其於揚子誹議莊周，亦同用寄言之法，解釋其抵牾，其事與《莊子注》全同。則李弘範雖名注儒書，實宗玄學也。

第四，言意之辨，不惟與玄理有關，而於名士之立身行事亦有影響。按玄者玄遠。宅心玄遠，則重神理而遺形骸。神形分殊本玄學之立足點。學貴自然，行尚放達，一切學行，無不由此演出。阮籍《答伏義書》有曰：

> 徒寄形軀於斯域，何精神之可察。

形骸粗蹟，神之所寄。精神象外，抗志塵表。由重神之心，而持寄形之理，言意之辨，遂亦合於立身之道。盧湛《贈劉琨詩》有曰：

> 誰謂言精，致在賞意。不見得魚，亦忘厥餌。遺其形骸，寄之深識。

嵇康《贈秀才入軍詩》有曰：

> 俯仰自得，遊心泰玄，嘉彼釣叟，得魚忘筌，郢人逝矣，誰與盡言。

魏晋士大夫心胸，務爲高遠，其行徑雖各有不同，而忘筌之致，名士間實無區别也。概括論之，漢人樸茂，晋人超脱。樸茂者尚實際。故漢代觀人之方，根本爲相法，由外貌差别推知其體内五行之不同。漢末魏初猶頗存此風（如劉劭《人物志》），其后識鑒乃漸重神氣，而入於虚無難言之域。即如人物畫法疑即受此項風尚之影響。抱朴子嘗嘆觀人最難，謂精神之不易知也。顧愷之曰："凡畫人最難"，（張彦遠《歷代名畫記》卷一）當亦係同一理由。《世説·巧藝篇》云：

> 顧長康畫人或數年不點目精，人問其故，顧曰："四體妍媸，本無關於妙處，傳神寫照正在阿堵中。"

數年不點目睛(《人物志》謂徵神於目)，具見傳神之難也。四體妍媸，無關妙處(參看同書顧長康畫裴楷)，則以示形體之無足重輕也。漢代相人以筋骨，魏晋識鑒在神明。顧氏之畫理，蓋亦得意忘形學説之表現也。(魏晋文學争尚雋永，《文心雕龍》推許隱秀，雋永謂甘美而義深長，情在詞外曰隱，狀溢目前曰秀，均可知當時文學亦用同一原理，此待另論之。)

魏晋名士談理，雖互有差别，但其宗旨固未嘗致力於無用之言，而與人生了無關係。清談向非空論，玄學亦有其受用。彼神明之貴尚，象外之追求，固可有流弊遺害國家，然玄理與其行事仍求能一貫，非空疏不適實用之哲理也。大凡欲瞭解中國一派之學説，必先知其立身行己之旨趣。漢晋中學術之大變遷亦當於士大夫之行事求之。漢世以察舉取士，而天下重名節。月旦品題，乃爲士人之專尚。然言貌取人，多名實相乖，由之乃忽略“論形之例”而競爲“精神之談”(《抱朴子・清鑒篇》)，其時玄風適盛，乃益期神遊，輕忽人事，而理論上言意之辨，大有助於實用上神形之别。世風雖有遷移，而魏晋之學固出於漢末，而在在與人生行事有密切之關係也。

魏晋名士之人生觀，既在得意忘形骸。或雖在朝市而不經世務，或遁迹山林，遠離塵世。或放弛以爲達，或佯狂以自適。然既旨在得意，自指心神之超然無累。如心神遠舉，則亦不必故意忽忘形骸。讀書須視玄理之所在，不必拘於文句。行事當求風神之蕭朗，不必泥於形蹟。夫如是則身雖在朝堂之上，心無异於在山林之中。“名教中自有樂地”，不必故意造作也。(山濤言名教有樂地語，亦另含一義，兹不贅。)故嵇阮之流，雖貴“得意，忽忘形骸”(《晋書・阮籍傳》)，而何劭(敬祖)《贈張華詩》則曰：“奚用遺形骸，忘筌在得魚。”二者均用得意忘言之旨也。

夫依何劭之義得意者固嘗抗蹟塵表。而既已得意，亦不必執著，務期忽忘形骸。《廣弘明集》載東晋(原作“陳”，誤)張君祖(張翼，字君祖，晋東海太守，詳唐竇蒙《述書賦》注，載《法書要録》卷五。)《咏懷詩》云：“運形不標异，澄懷恬無欲”，“何必玩幽閒，青衿表離俗”，蓋

得何劭之旨。夫沙門居山林，絶俗務，不但義學與玄理相通，即其行事亦名士所仰慕，故晋世佛法大行，竺法頵將遁居西山(疑爲宣城之華陽山)，張君祖特作詩以嘲之。而康僧淵(康原作“庾”，誤)亦以詩答。康序謂君祖之詩“雖云言不盡意，蓋亦幾矣”。實則依忘言得意論之，牽於俗務，固未忘言；遠遁西山，亦未必得意。居士若果澄懷無欲，則在朝市中，亦可以忘筌。(張詩曰，“居士亦有黨”，可稱爲明代居士派之遠祖。)君祖答詩有曰：

> 冲心超遠寄，浪懷邈獨往。衆妙常所晞，維摩餘所賞。(維摩居士未出家)苟未體善權，與子同佛彷。悠悠誠满域，所遺在廢想。

既言不盡意，則所貴者自在得意。既貴得意，而礙於形蹟，則徒得至道之彷佛，外雖貌似，而内未神全。拘拘然恪守言教，而未了言教本爲方便。佛家善權方便，本合於玄家得意忘形之義。故君祖言及，以嘲僧人。夫沙門康僧淵序中嘆“言不盡意”，而豈知君祖固善於言意之妙諦也耶。(王坦之《沙門不得爲高士論》意亦同，看《世説・輕詆篇》所記。)

復次，觀上述四端，可知言意之辨，在玄理中其地位至爲重要。魏晋佛學爲玄學之支流，自亦與之有關係，今請進而論之。玄學之發達乃中國學術自然演化之結果，佛學不但只爲其助因，而且其入中國本依附於中華之文化思想以擴張其勢力。大凡外國學術初來時理論尚晦，本土人士僅能作支節之比附。及其流行甚久，宗義稍明，則漸可觀其會通。此兩種文化接觸之常例，佛學初行中國亦然。其先比附，故有竺法雅之格義。及晋世教法昌明，則亦進而會通三教。於是法華權教，般若方便，涅槃維摩四依之義流行，而此諸義，蓋深合於中土得意忘言之旨也。

佛教來華，在於漢之中葉。佛學始盛，約在桓靈之世。安世高於桓帝時到中夏，其學稽古，善於禪教。當其講説，悉就經中之事數，逐條依次，口解其義。蓋西方沙門，除初步知識外，始受佛學，疑均誦“毗曇”。毗曇(阿毗達磨)者即“對法”，蓋對於佛所説之法加以整理劃一。

最初之形式，如《長阿含》之《十報法經》，依數目之次序(四諦五陰等)，逐項陳述。此原附於"契經"(修多羅)之中，其后分出，别立"對法"，爲三藏之一。"對法"亦名摩得立迦，原義即爲目録，蓋佛説之綱目也。故毗曇學家長於闡明法數(因稱爲"數學"學)。然佛學名相，本難瞭解，而欲中國人信受，尤不得不比附此土已有之理論。故五陰四大乃比於元氣五行(見《察微王經》)，而真諦俗諦乃比於常道與可道(道安之説)。兩晋之間竺法雅講經乃立格義，以經中事數擬配外書，授之門徒。此種比附條例，當係承漢末以來授經者所積累，法雅不過總其成，廣而述之耳。按事數之書，其性質頗與漢人象數之學相同，而五陰四大尤與漢代之理論相通。故格義者疑精神上大體仍依附漢學。按道安乃玄學家，然其在河北時，漢代學風實甚顯著，由此可以推知竺法雅之學，似亦承漢學之舊風也。

華人融合中、印之學，其方法隨時代變遷，唐以后爲明心見性，隋唐爲判教。而晋與南朝之佛學則由比附(格義)進而爲會通，其所用之方法，仍在寄言出意。佛教玄學之大師，首推西晋竺法護，法護月支人，專弘般若方等之學。般若學掃除名相，其精神與"數學"家極不相同(因此而佛教之談玄者稱曰義學以别之)，而漢末佛徒安玄，學宗大乘，"常與沙門講論道義，世謂之爲都尉玄"。(《祐録》十五)疑中國般若家講經，早已有人與數論家不同。而般若方便之義，法華權教之説，均合乎寄言出意之旨。(維摩四依至羅什譯文乃顯，支謙所譯文晦不明。)竺法護宗般若譯法華，故名士推爲名僧中之山濤。(孫綽《道賢論》)按《法華經》於中國宗教及文學上影響甚大，而在哲理上則雖有天台依之建立宗義，然其崇拜法華(法華讖議)，大唱圓頓止觀(法華三昧)，根本仍均注重宗教方面。但什公前后，法華亦備受義學沙門所尊崇。然考其故則不在宗教而在玄理。夫《法華經》本爲般若實相學之羽翼。慧觀《法華宗要序》(《祐録》八)引經頌曰：

是法不可示，言辭相寂滅。

此頌出於方便品，慧觀特提出此文，必由羅什所指示。夫至道絶言超象，則文句亦聖人真意之糟粕耳。如此則二乘及一切教法悉爲權説。夫玄學前既以得意之説混一孔老。此則依權教之義，亦可會通三教。夫道一而已矣，聖人之意，本自相同，而聖人之言則因時因地而殊。吾人絶不可泥於文字之异，而忘道體之同。故晋代人士咸信至道玄遠，本源無二致。而善權救物，枝末可有短長。本一末异，同歸殊途。學者要當不滯於末而忘其本，不以指爲月，得魚忘筌，得意忘言，斯乃可矣。

佛教玄理既亦主得意忘象，則自推翻安世高系之小乘毗曇，於是大乘義學因之興盛，小乘數學由之消沉。故得意之説雖亦會通内外，而與格義比附，精神上迥然有别。格義限於事數，而忘言則超於象外。東晋佛徒釋經遂與名士解儒經態度相同。均尚清通簡要，融會内外，通其大義，殊不願執著文句，以自害其意。故兩晋之際有名僧人，北方首推釋道安，則反對格義；南方傾倒支道林，則不留心文句。於法開“深思孤發，獨見言表”。釋慧遠本不廢儒經。然道既忘言，故讀般若經而嘆儒道九流皆爲糠秕，其所持理由疑與荀粲之言相同。苻秦之末年，一切有部頗流行中國。然未久而鳩摩羅什來華，什公本排有部毗曇，崇尚無相空宗。故其弟子雖亦頗習有部，但極輕視事數名相。僧叡《十二門論序》(《祐録》十一)云：

> 正之以十二則有無兼暢，事無不盡。事盡於有無，則忘功於造化。理極於虚位，則表我於二際。然則表我在乎落筌，筌忘存乎遺寄。筌我兼忘，始可幾乎實矣。

曇影《中論序》(《祐録》十一)云：

> 夫萬化非無宗，而宗之者無相；虚宗非無契，而契之者無心。故至人以無心之妙慧而契彼無相之虚宗，内外并冥緣智俱寂，豈容名數於其間哉。但以悕玄之質，趣必有由，非名無以領數，非數無

以擬宗，故遂設名而召之，立數而辨之。然則名數之生生於累者，而可以造極而非其極，故何常之有耶？是故如來始逮真覺應物接粗啓之以有（此指有部），后爲大乘乃説空法，化適當時所悟不二（大乘實説，小乘乃權説，本《法華經》旨）。流至末葉象教之中，人根膚淺道識不明，遂廢魚守筌，存指忘月，睹空教便謂罪福俱泯，聞説相（謂有部）則謂之爲真，是使有無交興，生滅迭争，斷常諸邊，紛然競起。

河西道朗，不聞其爲羅什弟子，然要亦承受"關、河之學"，其《涅槃經序》（《祐録》八）云：

任運而動則乘虚照以御物，寄言蹄以通化。

或（惑）我生於謬想，非我起於因假，因假存於名數。故至我超名數而非無。

凡此上所引，一方受什公反對毗曇之影響，一方亦源出玄學得意忘言之説也。什公弟子中持此説最堅，用之最廣，而最有關係者爲竺道生。生公深得維摩四依、法華方便之真諦。伏膺般若絶言、涅槃超象之玄旨。於是悟曰："象者理之所假，執象則迷理；教者化之所因，束教則愚化。"（《廣弘明集》慧琳《道生法師誄》）輕鄙滯文之徒，全以理爲依歸，故净土人所崇拜，而視爲接粗之蹟。（道生有《佛無净土論》）報應人所欣懼，而解爲方便之言。（道生有《善不受報義》）燒身爲無上功德，而生公以爲經文本意，乃示更有重於身之寶。（看《法華經・藥王本事品》生公疏）"觀音"乃大衆所誦持，而生公謂聖人權引無方，故寄之於名號。（看《法華經・觀世音普門品》疏。按《法華》所叙述之神話奇迹，道生恒指爲寄言出意，兹姑不具陳。）忽略形迹之筌蹄，而冥會本體於象外。雖未嘗呵佛駡祖，全棄漸修，然其學不拘文句，直指心性，固雖上繼什公亦且下接曹溪，雖居晋末宋初，而已后開唐宋之來學矣。

夫得意忘言之説，魏晋名士用之於解經，見之於行事。爲玄理之干，而且調和孔老。及至東晋佛學大盛，此説黜格義之比附，而唱法華諸經之會通，於是一則棄漢代之風，依魏晋之學；二則推翻有部，專弘般若；三則同歸殊途，會合三教。又按佛經事數密如稠林，不但毗曇書中，羅列滿紙，即般若諸經，亦逐項破斥，此既中華所無，故頗不易悟，然廢言落筌之方既通行當代，故通釋佛典者只需取其大意，略其名相，自不害其弘旨。故晋人佛教撰述殊不以事數爲意，大异於隋唐之注疏。即如僧肇，實得印度學之精髓，而文字不用名相，其面目與玄學家之論説同。(參看《文心雕龍·論説篇》)夫佛經事數，華人所難，而領會大意則時風所尚。晋代人士既變佛經之煩重，爲玄學之"會通"，自易爲學術界所接受。然則以言説爲方便，非但爲當日釋家之緊要條目，而佛學之大見流行蓋亦係於此也。

(成稿於1942年，未刊發)

王弼聖人有情義釋

何劭《王弼傳》云：

何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之，弼與不同，以爲："聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體冲和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。"

弼注易，潁川人荀融難弼大衍義，弼答其意，白書以戲之曰："夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顔子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以爲未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。是足下之量，雖已定乎胸臆之内，然而隔踰旬朔，何其相思之多乎。故知尼父之於顔子，可以無大過矣。"

上文所載輔嗣之言，第一段自出於駁何晏學説之文(此簡稱文)，其所論當爲正始名士清談要目之一。其第二段致荀融書(此簡稱書)，亦論及同一問題，立意亦相同，然書中自比孔父，實涉遊戲。王氏論聖人有情，自以文爲據，而其含義亦更重要。按諸此文，當時論者，顯分二派，二方均言聖人無累於物，但何、鍾等以爲聖人無情，王弼以爲聖人有情，并謂有情與無情之别則在應物與不應物。魏晋古籍佚者多而存者少，王弼之論只留片羽，何、鍾所作又不可見，兹僅能綜合漢魏間學説推尋而得其意，分别陳述於下。

第一，聖人無情乃漢魏間流行學説應有之結論，而爲當時名士之通説(故王弼之説實爲立异)，聖人無情之説，蓋出於聖德法天。此所謂天

乃謂自然，而非有意志之天。夫天何言哉，聖人爲人倫之至，自則天之德，聖人得時在位，則與寒暑同其變化，而未嘗有心於寬猛，與四時同其推移，而未有心於喜怒。不言而民信，不怒而民威。聖人不在其位，固亦用之則行，捨之則止，與時消息，亦無哀怨。夫自漢初重黄老以來，學人中固頗有主張順乎自然者。而漢學之中心主義所謂天人感應，亦言聖人則天之德，不過漢人之天道，究不離於有意志之天道，而未專以自然解釋。故漢代雖有順自然與法天道之説，而聖人無情一義仍未見流行。及至漢魏之間，名家漸行，老、莊漸興(名學以形名相檢爲宗，而歸於無形無名之天道。老、莊以虚無無爲爲本，行化則法乎自然)，當時之顯學均重自然天道。而有意志之天道觀，則經桓譚、王充之斥破而漸失其勢。(因此當時名士如何平叔、鍾士季等受當世學説之濡染而推究性情之理，自得聖人無情之結論也。)

夫内聖外王，則天行化，用捨行藏，順乎自然，賞罰生殺，付之天理。與天地合德，與治道同體，其動止直天道之自然流行，而無休慼喜怒於其中，故聖人與自然爲一，則純理任性而無情。聖人以降，則性外有情，下焉者則縱情而不順理，上焉者亦只能以情爲理，而未嘗無情，《論語》顔子“不遷怒”，《集解》曰：

> 凡人任情，喜怒違理。顔淵任道，怒不過分。遷者移也。怒當其理，不移易也。

按《集解》中文凡未注姓名，皆何晏之説(皇疏一)，此段當亦平叔之言。漢代以還，於古聖賢均有公認之定評。顔不及聖，只可謂賢，平叔此言，乃論賢人(或亞聖)。過去有人引上段，以釋何氏之聖人無情，實忘顔子之非聖也。推平叔之意，聖人純乎天道，未嘗有情，賢人以情當理，而未嘗無情。至若衆庶固亦有情，然違理而任情，爲喜怒所役使而不能自拔也。

第二，由上所論，聖人象天本漢代之舊義，純以自然釋天則漢魏間

益形著明之新義，合此二義而推得聖人無情之説。此説既爲當世顯學應有之結論，故名士多述之。何邵《傳》云："何晏主聖人無情，鍾會等述之，弼與不同。"蓋弼深思入微，立論精密，聖人無情本當世顯達者之宗義，聖人法天，自然行化，亦弼所曾言，而其立論獨异者，則必别有所見而云然。兹先解釋弼義，而后推求其立義之所由。

王弼曰："聖人茂於人者神明也；同於人者五情也。"按輔嗣之學爲本體之學，而往往以政事爲例證。其本體之學深有會於老子，而其政論則深受當世名家之影響。名理之學主知人善任以致太平。知人極難，常人每有偏失，聖者乃可全知。蓋聖王明哲之極，平章百姓各盡其能，"能者與之，資者取之。能大則大，資貴則貴，物有其宗，事有其主"(《老子》四十九章註)，而天下太平。王弼與荀融書曰：

> 夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性，顔子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。

此所樹義與駁聖人無情之文相同。文云"聖人茂於人者神明"，書曰"明足以尋極幽微"。文云"同於人者五情"，書曰"不能去自然之性"(性字本可統性情言之，此處性字即指情)。不過與荀融之書專就知人言之。賢愚壽殀，本由天賦，天道幽微，聖明乃可玄鑒。然聖人雖茂於神明，而五情亦禀之自然。故顔子賢愚之量，因孔聖之所熟知，而遇之則樂，喪之則哀，固仍不能無情也。王弼曰："聖人茂於人者神明也。"又曰："神明茂故能體冲和以通無。"此文蓋由本體論言之，輔嗣之言本體蓋爲至健而順理之全。全者無分而不變，萬物由之以始以成。因其無分而不變，號之曰一，因萬物由之以生，况之曰道。《老子》"昔之得一者"(三十九章)，王註："昔，始也，一，數之始而物之極也。各是一物之生，所以爲主也。"凡物乃有分，分則有數，"一"者固非數(大衍義)，而爲物之本體(極者體也)，至健而能生，取象則似君德，故曰數之始(即猶言物之始)，又曰所以爲主也。但"物皆各得此一以成，既成而舍(釁)以居成，

居成則失其母，故皆裂發歇竭滅蹶也。”蓋即天地之大，亦依體以致清寧，清不能自清，寧不能自寧，皆“有其母以存其形”。然迷者昧於本源，而清者不知其所以清，而以爲自清，寧者忘其所以寧，而以爲自寧，則忘其所以成，而自居於成，於是乃失其母而致裂發也。故萬有群生欲得其母，全其性(所以生也)，必須開擴智慧，知返本復命。返本者歸於無，以無爲用(亦作以無爲心，失母居成者則以有爲心者也)，如是則得性命之常。“以無爲用”，即《老子》之抱一，亦即返本復命之智，即聖人茂於人之神明也。(參看《老子》十章“抱一”註，十六章“知常曰明”註)王弼曰：“聖人茂於人者神明也。”“神明茂故能體冲和以通無。”蓋神明茂者即能體冲和之道而返於無也。

又“聖人茂於人者神明”也者，似謂聖明獨厚，非學而得，而其意則更爲深厚。蓋茂於神明者即王弼所謂“智慧自備，爲則僞也”。(《老子》二章註)蓋常人殊類分析，察察爲明，其明昭著於外，以利器授人而不示人以樸。(參看四十九章註)蓋常人以有爲心，執有則有分，有分則違自然而僞生而起爭競。(參看四十九章、五十八章註)聖人則藏明於内(《易·明夷》王註)，以無爲心，以道之全爲體，混成無分，非平常分析之知，故雖明并日月猶曰不知(皇疏四引王弼)，大智晦其明(《易·明夷》彖辭)，不爲不造，無固無必，順任自然，有似蒙昧。故蒙卦王弼註有曰：“蒙之所利乃利正也。夫明莫若聖，昧莫若蒙。蒙以養正乃聖功也。然則養正以明，失其道矣。”夫聖人體自然，絶形象，其養正之明，自非囿於形器之域之知識也。

由是言之，茂於神明乃謂聖人智慧自備。自備者謂不爲不造，順任自然，而常人之知，則殊類分析，有爲而僞。夫學者有爲，故聖人神明，亦可謂非學而得，出乎自然(此自然意即本有)。顧聖人豈僅神明出於自然耶，其五情蓋亦自然(五情者喜怒哀樂怨)。蓋王弼主性出天成，而情亦自然，并非后得。故弼文曰：“聖人同於人者五情也”，其書曰：“不能去自然之性”，又曰：“今乃知自然之不可革”。五情既亦自然而不可革，故聖人不能無情，蓋可知也。

王弼曰："五情同，故不能無哀樂以應物。"蓋輔嗣之論性情也，實自動静言之。心性本静，感於物而動，則有哀樂之情，故王弼《論語釋疑》曰："夫喜懼哀樂，民之自然，應感而動，則發乎聲歌。"（皇疏四）又曰："情動於中，而形於言，情正實而后言之不作。"（皇疏七）夫感物而動爲民之自然，聖自亦感物而有應，應物則有情之不同，故遇顏子而不能不樂，喪顏子而不能不哀，哀樂者心性之動，所謂情也。歌聲言貌者情之現於外，所謂"形"也。聖人雖與常人同有五情，然聖人之情，應物而無累於物。無累於物者，樂而不淫，哀而不傷，亦可謂應物而不傷。夫有以無爲本，動以静爲基。静以制動，則情雖動也不害性之静。静以制動者，要在无妄而由其理。人之性禀諸天理，不妄則全性，故情之發也如循於正，由其理，則率性而動，雖動而不傷静者也。故王弼曰，感，"必貞然后乃吉"。貞者正也。（咸卦注）又曰："感，應也……以剛感順，志行其正，以斯臨物，正而獲吉也。"（臨卦注）動而正，則約情使合於理而性能制情。動而邪，則久之必至縱情以物累其生而情乃制性。情制性則人爲情之奴隸（爲情所累）而放其心，日流於邪僻。性制情，則感物而動，動不違理，故行爲一歸於正，《易·乾卦》之言"利貞者性情也"。王弼註曰：

> 不性其情，何能久行其正（皇疏九所引何作焉）……利而正者必性情也（性情即性其情）。

性其情者謂性全能制情，性情合一而不相礙。故凡動即不違理乃利而正也。然則推此而論，情其性者自謂性純爲情所制，縱情而不順理者也。（參看程伊川《顏子所好何學論》）至若已知抑情順理而性情尚未統一，則自不能事事應禮，如三月不違，"日月至焉"，亦不能保其能久行其正也。

又按《易·乾卦》本言大人之德（君德），亦即聖人之德也（聖人乃能君人，本王弼義），"故利而正者必性（其）情也"一語本指聖人。聖人以

還，則均不性其情也。不性其情者，則謂賢如顔回以及惡如盗跖是矣(盗跖可謂情其性)。由上所論，則聖賢與惡人之别固不在情之有無(因均感物而動)，而在動之應理與否。故推論何晏、王弼之异同當如下列：

甲、何主聖人無情，王言聖人有情。

乙、弼文曰："今以其無累，便謂不復應物。"是何王均言聖人無累，但何之無累因聖人純乎天理而無情(依王氏釋是不應物)。王之無累則因聖人性其情，動不違理(應物)。

丙、何論凡聖之别，聖人無情，賢人動不違理(《論語集解》所謂之顔子怒必當理)。而小人當係違理任情。王論則謂聖人性其情，有情而動不違理，顔子以下則不能動均不違理(所謂不能久行其正也)。若推論之，小人則是情其性，爲情欲所累且不能自拔，而事必違理。

又王弼《與荀融書》有曰："又常狹(輕狎也)斯人(指孔子)以爲未能以情從理者也，今乃知自然之不可革。"此中"以情從理"可有二解，一可解爲情不違理，蓋謂聖人本性其情，應以情從理，惟此解與上下語文氣不合。二解爲以理化情，即是無情，蓋謂王弼原亦主無情(馮芝生先生説)。此解於上下文極可通。但以情從理似仍有情，而以情從理似不得比之用理化去情欲也。按王弼之文佚失頗多，玆難懸揣，而其與荀書，本爲戲文，亦不必過於重視也。

由上所論，人性本静，禀受天理，聖人有感於物循理而動，則情役於理，而全生無累。然究其無累之本在乎循理，循理在乎智慧之朗照。故由王弼之義測之，則聖人茂於神明，亦即應物而無累於物之張本也。王弼在乾卦注"美乾元之德"有曰：

> 大明乎終始之道(此即明足以尋極幽微，亦即指聖人茂於人之神明)，故六位不失其時而成，昇降無常，隨時而用，處則乘潛龍(退能静處)，出則乘飛龍(進能制動)，故曰時乘六龍也。乘變化而御大器，静專動直，不失大和(此言應物而無累)，豈非正性命之情者耶(此言聖人得性之正，而全其真。情者實也，對僞而言。又如謂

應物而有情，則此謂聖性應物而得其正也)。

聖人體道之全，以無爲心，故大明乎終始之道。大明乎終始之道，謂無幽不照，無理不格，故能率性而動，動必應理，用行舍藏，生殺予奪，均得其宜。夫如是即所謂正其性葆其真也。

第三，上文推尋王弼義已竟，今且略論其立義之所由。

自孔子以來，世之論人性者多矣，然其注重之點常不相同，即如漢之末世，其論性者亦多矣，一論才性，則所重者性之施於社會活動者(政事)，此爲名家言(政論)，則其論所攝，不但善惡，而智愚文武以及能與不能皆屬之。二論性情，則所究者心性之源，爲形上學之問題。而注重形上學(包括本體論與宇宙論)者，恒由天命以推及人事。因此而不能不論①性之本爲善爲惡，②性之質爲陰爲陽，③心性之動静，④及天理人欲之關係。論此四者自皆須分辨性情。王弼雖曾受名家之影響，然其不論才性而辨性情者，因其爲形上學家也。

中國之形上學之大宗首推儒家，儒家之言性，自孟、荀分流，最詳於别善惡而兼及理欲。漢之董仲舒"始推陰陽爲儒者宗"，乃於善惡理欲之辨加以陰陽之説。於是漢代之論性者乃常以陰陽爲其基本之概念。《春秋繁露·深察名號篇》云：

> 身之名取諸天。天兩，有陰陽之施，身亦兩，有貪仁之性(此性統性情言之)。天有陰陽禁，身有情欲衽，與天道一也。
>
> 身之有性情也(此性對情而言)，若天之有陰陽也。言人之質而無情，猶天之陽而無其陰也。

《白虎通德論》，漢儒共有之通義也，其論性情云：

> 性情者何謂也，性者陽之施，情者陰之化也。人禀陰陽而生，故内懷五性六情，情者静也，性者生也。

緯書漢儒之所造，《白虎通》引《鉤命決》曰：

> 情生於陰，欲以時念也(《易・乾卦》正義云，隨時念慮謂之情，《禮記・樂記》疏云，因性念慮謂之情)。性生於陽，以就理也。陽氣者仁，陰氣者貪。

《孝經援神契》曰：

> 情生於陰以計念，性生於陽以理契。

上來所言性有仁，契理，生於陽；情有利欲，爲貪，生於陰。性善情惡，論主二元，爲漢代最流行之學説。此説原出於儒家(孟、荀)之辨善惡，而漢代經師乃加以别陰陽也。

然古籍中論性情精微而重要者，則見於《禮記・樂記》。所謂"人生而静，天之性也，感於物而動，性之欲也"一段。此雖儒經，而因其論樂，樂感動人心，故此文乃以動静論性情，漢代之取此説者爲劉向，王充《論衡》云：

> 劉子政曰，性生而然者也，在於身而不發。情接於物然者也，出形於外(黄暉校謂出形應作形出)。形外則謂之陽，不發則謂之陰。

此言性陰情陽與董生之説正相反，蓋董生上承孟、荀之辨，重在善惡，而推以陰陽，則"善之屬盡爲陽，惡之屬盡爲陰"(《繁露・陽尊陰卑篇》)，故遂言性爲陽而情爲陰，而劉子政於性情則以動静爲基本概念，如《説苑》曰：

> 夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然后心術形焉。(此文本出《樂記》)

夫劉子政既以動静論性情，而陽動陰静，故當持性陰情陽之説，自不得不與董生相反。而且既主情者性之動，則自可言性善者其動也善，性惡者其動也惡，故曰："性情相應，性不獨善，情不獨惡。"(《申鑒・雜言下》引劉向説。荀悦論性情亦依動静言之，故以向言爲然。)

中國形上學之大宗，儒家之外，自推道家。老學貴無主静。"人生而静"，"感於物而動"，自合於道家之旨。(上二語本亦見《文子・道原篇》)而因此道家之論性情，亦恒自動静言之。王弼學襲老氏，故其討論性情亦以動静爲基本概念。所謂"應物"是也。王氏自動静言情性，故其説頗似劉向。劉氏反對堯舜(聖人)無情之説(見《申鑒》)，并謂情不必惡，王氏皆與之同也。

漢儒上承孟、荀之辨性，多主性善情惡，推至其極則聖人純善而無惡，則可以言無情。此聖人無情説所據理之一。劉向首駁其義，而荀悦以爲然。漢魏之間自然天道觀盛行，天理純乎自然，貪欲出乎人爲，推至其極則聖人道合自然，純乎天理，則可以言無情，此聖人無情説所據理之二，必何晏、鍾會之説所由興，乃道家之論也。(此外按《晋書》九四郭文曰："思由憶生，不憶故無情。"此專就心理言，則無情説所據理由之三也。)然何晏、王弼同祖老氏，而其持説相違者疑亦有故，何晏對於體用之關係未能如王弼所體會之親切，何氏似猶未脱漢代之宇宙論，末有本無分爲二截，故動静亦遂對立。(何晏之學俟另文詳之)王弼主體用一如，故動非對静，而動不可廢。蓋言静而無動，則著無遺有，而本體遂空洞無用。夫體而無用，失其所謂體矣。輔嗣既深知體用之不二，故不能言静而廢動，故聖人雖德合天地(自然)，而不能不應物而動，而其論性情，以動静爲基本觀點。聖人既應物而動，自不能無情。平叔言聖人無情，廢動言静，大乖體用一如之理，輔嗣所論天道人事以及性情契合一貫，自較平叔爲精密。何邵《王弼傳》曰："其論道附會文辭不如何晏，自然有所拔得多晏也。"蓋亦有所見之評判也。

(原載《學術季刊》第一卷第三期，1943年)

王弼之《周易》《論語》新義

陳壽《魏志》無王弼傳，僅於《鍾會傳》尾附叙數語，實太簡陋。然其稱弼"好論儒道"，"注《易》及《老子》"，孔老并列，未言偏重，則似亦微窺輔嗣思想學問之趨向。蓋世人多以玄學爲老、莊之附庸，而忘其亦係儒學之蜕變。多知王弼好老，發揮道家之學，而少悉其固未嘗非聖離經。其生平爲學，可謂純宗老氏，實則亦極重儒教。其解《老》雖精，然苦心創見，實不如注《易》之絶倫也。

漢魏之際，中華學術大變。然經術之變爲玄談，非若風雨之驟至，乃漸靡使之然。經術之變，上接今古文學之争。魏晋經學之偉績，首推王弼之《易》，杜預之《左傳》，均源出古學。今學本漢代經師之正宗，有古學乃見歧异。歧异既生，思想乃不囿於一方，而自由解釋之風始可興起。夫左丘明本"不傳《春秋》"，而杜預割裂舊文以釋經，以非經而言爲經，與王肅之造僞書作聖證，其爲非聖無法實有相同。然尊左氏爲經，本導源劉歆，亦非后世所突創也。至若《易》本卜筮之書，自當言象。王弼黜爻象，而專附會義理，似爲突創。然王氏本祖費氏《易》，世稱同於古文。傳至馬融，荀悦言其"始生异説"。古文《易》本不同今文《易》。馬氏治《易》又更异於先儒，則《易》本早有變化。而王氏之創新，亦不過繼東漢以來自由精神之漸展耳。

漢代儒生多宗陰陽，魏晋經學乃雜玄談。於孔門之性與天道，或釋以陰陽，或合以玄理，同是駁雜不純，未見其間有可軒輊也。夫性與天道爲形上之學，儒經特明之者，自爲《周易》。王弼之《易》註出，而儒家之形上學之新義乃成。新義之生，源於漢代經學之早生歧异。遠有今古學之争，而近則有荆州章句之后定。王弼之學與荆州蓋有密切之關係。漢末，中原大亂，荆州獨全。劉表爲牧，人民豐樂。表原爲八顧之一(或

稱八交，八友，八俊），好名愛士，天下俊杰，群往歸依。“開立學宫，博求儒士。使綦毋闓、宋忠等撰立五經章句，謂之后定。”(《魏志》六注引《英雄記》)王粲即於其時在荆州。其《荆州文學記官志》(《藝文類聚》三八)謂劉表“乃命五業從事宋衷所作文學延朋徒焉”，“五載之間，道化大行。耆德故老綦毋闓等，負書荷器自遠而至者三百餘人”。《蜀志·李譔傳》“譔父仁與尹默俱游荆州，從司馬徽宋衷等學。譔具傳其業”，“著《古文易》、《尚書》、《毛詩》、《三禮》、《左氏解》、《太玄指歸》。皆依準賈馬，异於鄭玄。與王氏(肅)殊隔，初不見其所述，而意歸多同”。《魏志》王肅“從宋衷讀《太玄》，而更爲之解”。則子雍之學本有得於宋仲子。子雍善賈馬之學，而不好鄭玄，仲子之道固然也。譔、肅之學并由宋氏，故意歸多同。而其時“伊洛以東，淮漢以北，鄭氏一人而已，莫不宗焉”。宋衷之學，异於鄭君，王肅之術，故訐康成。王粲亦疑難鄭之《尚書》。則荆州之士踔跐不羈。守故之習薄，創新之意厚。劉表“后定”，抹殺舊作。宋王之學，亦特立异。而王弼之《易》，不遵前人，自係當時之風尚如此也。

荆州學風，喜張异議，要無可疑。其學之内容若何，則似難言。然據《劉鎮南碑》(《全三國文》五六)稱表改定五經章句，“删剗浮辭，芟除煩重”，其精神實反今學末流之浮華，破碎之章句。又按《南齊書》所載王僧虔誡子書有曰，“荆州八帙”，“言家口實”。又曰，“八帙所載，共有幾家”。據此不獨可見荆州經學家數不少，卷帙頗多，而其内容必與玄理大有契合。故即時至南齊，清談者猶視爲必讀之書也。荆州儒生之最有影響者，當推宋衷。仲子不惟治古文，且其專長似在《太玄》。王肅從讀《太玄》，李譔學源宋氏，作《太玄指歸》。江東虞翻讀宋氏書，乃著《明楊釋宋》。(見《吳志》本傳注)而陸績《述玄文》中稱，荆州劉表遣梁國成奇修好江東。奇將玄經自隨。陸幅寫一通，精讀之。后奇復來，宋仲子以其《太玄解詁》付奇，寄與張昭。陸氏因此得見仲子之書。可見荆州之學甚盛。而仲子爲海内所宗仰，其《太玄》并特爲天下所重。夫《太玄》爲《易》之輔翼，仲子之《易》，自亦有名於世。虞翻曾見鄭玄、宋衷

之《易》，而謂衷小差玄。在其同時，《易》學實極盛，馬融、鄭玄、荀爽、王肅、虞翻、姚信、董遇、李譔均治《周易》。虞翻言"經之大者，莫過於《易》。自漢初以來，海内英才解之率少。至桓靈之際，潁川荀諝(爽)號爲知《易》"。(本傳注)可見漢末，孔門性道之學，大爲學士所探索。因此而《周易》見重，并及《太玄》，亦當時學風之表現。而王弼之《易》，則繼承荆州之風，而自有樹立者也。

王弼未必曾居荆州。然其家世與荆州頗有關係。山陽劉表受學於同郡王暢。漢末暢孫粲與族兄凱避地至荆州依劉表。表以女妻凱。蔡邕嘗賞識粲，末年以數車書與之。粲之二子與宋衷均死於魏諷之難(魏諷之難，實因清談家反曹氏而起)。邕所與書悉歸凱子業。魏文帝因粲子二人被誅，以凱之子業嗣粲。而王弼者乃業之子，宏之弟，亦即粲之孫也。(《魏志·鍾會傳》註)宏字正宗。張湛《列子注序》謂正宗與弼均好文籍。《列子》有六卷，原爲王弼女婿所藏。按《列子》固非先秦原書，然必就舊文補綴成篇。王氏蓋自正宗，即好玄言。而其父祖兩輩與荆州有關係。粲、凱以及粲之子與業必均熟聞宋仲子之道，"后定"之論。則王弼之家學，上溯荆州，出於宋氏。夫宋氏重性與天道，輔嗣好玄理，其中演變應有相當之聯繫也。又按王肅從宋衷讀《太玄》，而更爲之解。張惠言説，王弼注《易》，祖述肅説，特去其比附爻象者。此推論若確，則由首稱仲子，再傳子雍，終有輔嗣，可謂一脈相傳者也。(蒙文通《經學抉原》頁三八)

大凡世界聖教演進，如至於繁瑣失真，則常生復古之要求。耶穌新教，倡言反求《聖經》(return to *the Bible*)。佛教經量部稱以慶喜(阿難)爲師。均斥后世經師失教祖之原旨，而重尋求其最初之根據也。夫不囿於成説，自由之解釋乃可以興。思想自由，則離拘守經師而進入啓明時代矣。漢初經學，繁於傳記，略於訓説。其后罷傳記博士，而章句蔚起。其末流之弊，班固謂"一經説百餘萬言。説五字之文，至於二三萬言"。故有識者嘗思救其偏失，於是乃重明文證據。劉歆斥博士爲信口説而背傳記。許慎詬俗儒鄙夫爲怪舊藝而善野言。古文之學遂乘之而起。(《經

學抉原》頁二六、二七)其后乃必有返尋古遠傳記之運動。杜元凱分《春秋》之年使與《左氏傳》相附，即此項運動之結果。而《周易》新義之興起，亦得力於輕視章句，反求諸傳。荆州"后定"蓋已開輕視章句之路，而王弼新《易》之一特點，則在以傳證經。蓋皆自由精神之表現也。

世傳王弼用費氏易。《漢書・儒林傳》費直治《易》，亡章句(張惠言云：后世所傳費氏易注僞託不足信)，徒以彖象繫辭十篇文言解説上下經。是以費氏《易》與古文同，而其學本以傳解經，亦與今文家重訓説章句者大异其趣。王弼用費氏《易》云者非但因其所用易文同於古文，而實亦因其沿襲其以傳解經之成規也。

然細按新《易》學反求諸傳之運動，其步驟可分爲二：(1)則於注文解説時引傳證經，經傳連合，并爲一談。此費氏學之特色。魏高貴鄉公謂鄭康成《易》注以彖象與經文相連，乃謂鄭氏於易注中，以經傳合併解説也。史稱康成并傳費氏《易》，故其注《易》實用費氏之法。(2)則不但注解時經傳合説，而且割裂傳文，附入經文。其法即杜元凱用之於《春秋左氏經傳集解》者。此二步驟，前者以傳證經，后者以傳附經(實亦即以經附傳)。然前者尚只用於注解，后者乃進而改竄經文。二者深淺有别，而其主張反求古傳，輕視后師章句，則相同。《易》學至此，漢人舊説乃見衰頽，魏晋新學乃可興起也。

改竄《周易》以經附傳，實頗出於王弼之手。《玉海》朱震曰："王弼以文言附乾坤二卦。"則文言傳之附入經文，始於輔嗣。又《正義》云："弼意象本釋經，宜相近附，故分爻之象辭，各附當爻下。"則小象傳之附入經文亦始於輔嗣。又按《魏志・高貴鄉公紀》，帝問《易》博士淳於俊曰："孔子作彖象，鄭玄作注，今彖象不與經文相連而注連之，何也?"夫古注單行，康成注《易》，合彖象於經，爲之解説。然其於《周易》本文，據高貴鄉公之言，實經傳未嘗混合。是則以彖象附入經文，似非如世人所言出於康成。而讀王弼《易略例》，首章即爲明彖。其以彖説經之旨，昭然如見。或者以彖象連入經文亦即出於輔嗣。而此久已流行之今本《周易》以經傳相附，或即出王弼一人之手也。

今本《周易》因王弼所制定與否，兹姑不詳辨。然其注《易》時用傳解經之精神實甚顯著。此則其明证有四：(1)王《易》相傳出於費氏，費氏亡章句，而主以傳解經。(2)王氏多於小象下無注，而以小象之義入爻辭中，是爲以傳解經之實例。(3)孔疏云："輔嗣加乾傳泰傳字，離爲六篇。"蓋今本《周易》分六卷，每卷首題周易上經(或下經)某傳(乾傳、泰傳、噬嗑傳、咸傳、夬傳、豐傳)云云。於六卷之首，均明言某傳，極見其以經附傳，用傳解經之意。(4)《經典釋文・叙録》略云："王註上下經六卷，繫辭以下不注。相承以韓康伯註續之。"是王註只及上下經。繫辭以下以韓注續，乃"相承"已久之事。(《南史・顧歡傳》云："顧註王弼《周易》二系。"此當係謂其亦續注王書也。)但輔嗣注《易》，祖述系傳。(讀《略例》可見)而系反無注者，必王作書原旨只在以傳解經。經註已完，繫辭以下，自無續註之必要矣。

弼注《易》，擯落爻象，恒爲后世所重視。然其以傳證經，常費匠心。古人論弼《易》者，如孫盛稱其附會之辨(附會字義，參看《文心雕龍・附會篇》，不定爲貶辭)。朱子亦嘗稱其巧。當均指此。夫弼固好《老》，然其於儒經用力甚勤。其言有曰，《易》之"微言精粹，熟習然后存義"。(《論語・述而》皇疏引)弼之於《易》亦擬熟習而解其義歟？儒家經典，《周易》而外弼曾爲《論語》作《釋疑》。《隋志》、《唐志》及《釋文・叙録》均著録(三卷或二卷)。按正始玄宗王何均研《論語》，俱重聖人之學行，而其著作之旨不同。平叔等作《集解》，蓋以晚近訓解不少，(《集解》叙)今須擇善而從也。輔嗣作《釋疑》，則因其中有難關滯義，須爲之解答也。疑難者，或文義相違(如問同而答异)，或言行費解(如子見南子，佛肸召子欲往)，王充《論衡・問孔篇》譏之詳矣。王弼於此，皆有解釋，亦可謂聖門之功臣歟？尤有進者，王弼之所以好論儒道，蓋主孔子之性與天道，本爲玄虚之學。夫孔聖言行見之《論語》，而《論語》所載多關人事，與《老》《易》之談天道者似不相侔。則欲發明聖道，與五千言相通而不相伐者，非對《論語》下新解不可。然則《論語釋疑》之作，其重要又不專在解滯釋難，而更在其附會大義使與玄理契合。此下所論，略

述王弼之《易》理，而以其釋《論語》用新義處附焉。

世之非毁弼《易》者，一非其援老氏入《易》。然漢代自嚴遵以來，兼治《老》、《易》之人固多矣。即若虞仲翔之《易》，世固謂爲漢《易》矣。然於乾象引自勝者强，坤象引勝人者有力，屯卦辭引善建者不拔，下係引自知者明。以《老》、《莊》入《易》，不論其是否可爲詬病，然在漢魏之時，此風已長，王弼用之，并非全爲創舉也。又世之非毁弼《易》者，亦因其師心自用，不守家法。然弼之注《易》，採取舊説頗不見少。張惠言謂弼祖述王肅，特去其比附爻象者。實則弼注除黜象數外，文義亦嘗援用舊説。如觀卦卦辭注即用馬融之文，泰之初九全引虞氏易，革卦巳日乃孚乃用宋衷之註，頤之六二全用王肅之書。凡此均足證輔嗣治《易》，多讀世儒作品，於作註時，并有所取材也。

王弼之偉業，固不在因緣時會，受前賢影響。而在其穎悟絶倫，於形上學深有體會。今日取王書比較嚴遵以至阮籍之《老子》，馬融、虞翻之《周易》。王氏之註，不但自成名家，抑且於性道之學有自然拔出之建設。因其深有所會，故於儒道經典之解釋，於前人著述之取舍，均隨意所適。以合意爲歸，而不拘拘於文字。雖用老氏之義，而係因其合於一己之卓見。雖用先儒書卷之文，而只因其可證成一己之玄義。其思想之自由不羈，蓋因其孤懷獨往，自有建樹而然也。

《魏志》云，王弼好論儒道，實即因其以二家性道之學同主玄虚，故可并爲一談。《論語》“志於道”，王弼《釋疑》曰：“道者，無之稱也，無不由也。况之曰道，寂然無體，不可爲象。”夫漢代之天道指禍福吉凶，謂一切事象必有所由，順之則祥，逆之則殃。此與王弼主“一物之動必有其所以然之理”，其原理固相通。然漢代言天文灾异者，以人政上應天道，如客星犯軒轅大星，則主皇后失勢；貌之不恭(謂君臣不敬)，則有鷄禍。其立言全囿於形器之域。漢人所謂天，所謂道，蓋爲有體之元氣，故其天道未能出乎象外。至若王弼，則識道之無體超象，故能超具體之事象，而進於抽象之理則。夫著眼在形下之器，則以形象相比擬而一事一象。事至繁，而象亦衆。夫衆不能治衆，治衆者必由至寡之宗。

器不能釋器，釋器者必因超象之道。王弼以爲物雖繁，如能統之有宗，會之有元，則繁而不亂，衆而不惑。學而失其宗統，則限於形象，落於言筌。據此説《易》，則必以乾比馬，以坤爲牛，其立意與軒轅配中宫，不肅應鷄禍，固無異也。不知義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃爲牛？義苟應健，何必乾乃爲馬？《略例·明象》）夫義類者抽象之簡理。馬牛者具體之繁象。具體之象生於抽象之義。（參看乾文言上九注）知其義類，何必拘執於馬牛。依此原則，而掃除漢人囿於形器之積習，然后玄遠虚勝之談乃有根據也。

王弼用忘象得意之原則以建立玄學。而其發現此原則實因其於體用之理深有所會。王氏之所謂本體，蓋爲至健之秩序。萬象所通所由，而本體則無體而超象。萬有事物由真實无妄之本體以始以成。形象有分，而體爲無分至完之大全。事物錯動，而體爲用形制動之宗主。本體超越形象，而孕育萬物。萬物殊變，俱循至道，而各有其分位。萬有之分位固因於本體之大用。然則真識形象之分位者，固亦深知天道之幽賾者也。夫《易》之爲書，小之明人事之吉凶，大之則闡天道之變化。聖人觀象設卦，無非表示物變之分位。依分位則能辨其吉凶之由，明其變化之理。故王弼論《易》，最重時位。變化雖繁，然如明其時位，則於萬有可各見其情，而變斯盡矣。萬有依其在大道中之地位，而以始以成。由其本身言，則謂爲其性分（或德）。由始成言之，則謂爲其所以然之理。故王氏乾卦文言注有曰："夫識物之動，則其所以然之理，皆可知也。"所謂物之動者，即天道之變化。所以然之理即謂萬變在大全中之時位。明其時位，則上可悉其變化之所由，下可推人事之吉凶。夫萬有咸得一以成，由道以生。故萬有紛繁，運化萬變，必有宗統。宗極至健，故萬變而不離。統制有序，故紛繁而不亂。王氏《易略例》，首章明象，蓋示萬變之必有宗主，萬物之必由乎道也。而品制萬變，因時而易（王注之時略如時勢）。於是《易》乃設卦以存時義，又於卦分爻以應時之變。故王氏《略例》乃有《明爻通變》及《明卦適變通爻》之二章。王弼之《易》，反象數，主時位，蓋皆本於其本體之學也。

王弼注《易》，旨在發揮其一己於性道之學之真知灼見。故往往改棄舊義，另立新説。而其遺舊創新處，正爲其真知所在，極可注意。乾爲天，坤爲地，爲漢儒所奉之古義。然所謂天者，清明無形（鄭玄）。地者有九等之差（宋衷）。即所謂上下覆載形氣之物，而非王輔嗣所明之象外之本體也。故其乾卦注曰：

天也者，形之名也。健也者，用形者也。

坤卦注曰：

地也者，形之名也。坤也者，用地者也。

夫《易》之首卦不曰天地，而曰乾坤，則乾坤非即天地，而指能用天地之本體之德也明矣。本體至健，能孕萬形。本體至順，能循理則。本體寂静而統萬變，其德則曰乾。本體貞一而順自然（坤六二注），其德則曰坤。本體爲至健之秩序，雷動風行，運化無方，俱爲大用必然之流行。所謂盈虚消息爲人力之所難挽。故大易所示，時有否泰。爻有變動，君子熟於天地盈虚消息之理，則可以適時應變矣。

復卦向以爲一陽始生，主六日七分，當建子之月，爲人君失國而還返之象（鄭玄、虞翻、荀爽）。至王弼始輕歷數之説，而闡明其性道之學。夫萬形咸以無爲體，由道而得其性。然則苟欲全其性，必當不失其本。如欲不失其本，必當以無爲用。以無爲用者，即本體之全體大用。故真欲全性葆真者，必當與道合一，體用具備。故復卦注曰："復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。"天地之心，即本體之大用。反本即反於無，而以無爲用，又曰以無爲心。若有物安於形器之域，而昧於本源，則分别彼我，争端以起。故王氏又曰："若其以有爲心，則异類未獲俱存矣。"

王弼之所謂本體，爲至健之秩序。萬物生成爲本體之用，而咸有其必然之分位。秩序者就全體以稱。分位者就一物立言。全體之秩序，即

所謂道。故道也者無之稱也。無不通也，無不由也。一物之分位，根據其所由之理，而各得其性。故曰："物皆不敢妄，然后萬物乃得各全其性。"(無妄卦註)夫道真實無妄，故物均不敢妄，而有其所恒有之性，所恒具之德。恒者，常也。物皆有其所恒，言其各反常道也。爲顯此義，王弼解無妄與恒二卦，乃大异於前脩。馬、鄭、王肅訓無妄爲無所希望。(虞氏云，京房及俗儒以爲大旱之卦，訓無望當因此。)九家易曰，無有灾妄，虞氏謂爲無亡。而王弼解爲物不可以妄。其言有曰，天之教命，何可犯乎，何可妄乎。夫不違犯天之教命(即道之秩序)，則物有其所恒之德性。鄭、虞舊義於恒卦僅訓爲久。王氏乃進而言所久所恒。其言曰"各得所恒，修其常道……故利有攸往"。"道得所久，則常通無咎，而利貞也。""得其所久，則不已也。""言各得其所恒，故皆能長久。""天地萬物之情見於所恒也。"此蓋有悟於《老子》之所謂常。常者依全體言，即指道；依事物言，則謂其由乎道而有其本然之分位。如物全其分，即得其所恒。全其分者，即不失其本，所謂"脩其常道"者也。如失其所恒，則是昧其本源，離其宗極，是即王弼所指旅卦之時也。旅舊或訓軍旅，此王肅説。張軌釋齊斧(資斧)爲黄鉞斧(參看巽上九荀注)，當亦承子雍之説。或訓客旅。然所謂客者，舉聘客爲例(鄭玄)，亦非王弼所用之義。弼之言曰"旅者大散，物皆失其所居之時也"。然則旅之時，在人事爲民失其主，在天道則爲物昧其本。物昧其本，則喪其真，失其所恒，必不可久矣。

《易》之戒慎本可合於老氏卑弱之義。王弼註《易》，於此乃反復致意。於《易》之始則有曰：

> 居上不驕，在下不憂，因時而惕，不失其幾，雖危而勞，可以无咎。(《乾卦》注)

於《易》之終亦有曰：

> 夫以柔順文明之質，居於尊位，付與能而不自役，使武以文，御剛以柔，誠君子之光也。(《未濟》注)

蓋能戒慎恐懼，則斯能識謙損之德。謙尊而光，履尊以損。舊義巽爲命令。王主巽順，曰巽悌乃能命行，又曰巽順則可以升。(《升卦》註)舊義大壯爲傷。王主壯盛(王肅義)，曰壯，違禮則兇，兇則失壯。又曰行不違謙，不失其壯。夫老氏卑弱之術，漢初原爲刑名所利用，然固亦爲慎密懼禍之表現。西漢以來，蜀莊之沉冥，揚雄之守玄，馮衍之顯志，劉劭之釋争，其持隱退之道者，蓋均出於戒慎之意。鍾會生母，“特好《易》、《老子》，每讀《易》孔子説鳴鶴在陰，勞謙君子，借用白茅，不出户庭之義，每使會反復讀之”。(《魏志》二十八註)是亦合儒家之戒慎，與道家之卑弱爲行己至要。輔嗣註《易》，蓋亦如是也。

王弼會合儒道最著之處爲聖人觀念。此可分四事説之。(1)主儒家之聖人，(2)聖人神明知幾，(3)聖人治世，(4)用行舍藏。

(1)王弼學貴虚無，然其所推尊之理想人格爲孔子，而非老子。周彦倫曾言，“王何舊説皆云老不及聖”。(《弘明集》周顒《重答張長史書》)此蓋漢代以來相承之定論。輔嗣、平叔未能有异言。王氏《論語釋疑》、《周易注》固常以孔子爲聖人(如解《論語・子温而厲章》，《易・乾卦・文言》註仲尼旅人)。至若何劭《弼傳》引其答裴徽之語，則尤見其融會儒道之用心。當時弼以好老氏虚無之旨見稱。弱冠詣裴徽：

> 徽一見而异之。問弼曰：“夫無誠萬物之所資也。然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？”
>
> 弼曰：“聖人體無，無又不可以訓，故不説也。老氏是有者也，故恒言無(據《世説》疑‘其’之誤)所不足。”

聖人體無，老子是有，顯於其人格上有所軒輊。而聖人所説在於訓俗，老書所談，乃萬物所資。則陽尊儒聖，而實陰崇道術也。

(2)《書經》睿作聖，聖人之德，原重明哲。輔嗣《略例》云："明夷務暗，豐尚光大。"二卦并舉，蓋以顯聖德之异常。於豐則言其闡弘微細，通夫隱滯。於明夷則稱其示人以樸，能"晦其明"。明尋幽微，知人善任，王者以治天下。大智若愚，不用察察爲明，以導百姓於争競。此則一方主儒聖之明哲，一方又重老學之棄智矣。

聖明知人，天下以臻治平，亦名家所常言。聖人藏明，養正以蒙，乃道家之要義。二者余均别有文論之，兹不再贅。然詳研王氏所謂明尋幽微者，固不限於知人。而聖智之所以异常者，不只在其有似蒙昧。夫聖人則天之德，神與道會。天道變化，聖人神而明之，與之契合。所謂《易》之知幾是也。幾者謂變化之至也。至者指恰當至之時，不在事后，亦不在事先也。

聖人神知當機，不識於事之后，故無悔尤。《論語·佛肸召章》，仲由引夫子曰"親於其身，爲不善者，君子不入也"。王氏《釋疑》曰：

> 君子(原作孔子兹照《論語》本改)機發后應，事形乃視，擇地以處身，資教以全度者也，故不入亂人之邦。

事形乃視，是不能當機契合。不能契機，自不能免於悔尤。易稱顔子庶幾，有過則改。庶幾者，殆將儕於聖明契道而稍后者也。顔子亞聖，固可稱爲君子，而實不及於聖人。(君子與聖人有异，見《論語·述而·聖人不得見章》，王弼曾釋之。)聖人則窮神研幾，可以無過。(《論語·加我數年章》王註)蓋聖智之體，與道合其變，於物極其情，直自然之流行，夫何悔尤之可有。《佛肸召章》，《釋疑》於論君子之后，繼而稱譽聖人。其言曰：

> 聖人通遠慮微，應變神化，濁亂不能污其潔，兇惡不能害其性。(下略)

又“未可與權”句，《釋疑》曰：

> 權者道之變，變無常體，神而明之，存乎其人，不可豫設，尤至難者也。

聖人通變，隨其所適，此所謂以道合其變也。知天道之權變者，即明於事物之情僞。《論語・里仁》“夫子之道忠恕而已矣”句下，王氏曰：

> 忠者情之盡也。恕者反情以同物者也。未有反諸其身而不得物之情，未有能全其恕，而不盡理之極也。

能盡理極，契神故能即物。此所以聖人知幾，於物則極其情也。

然知幾者，亦非預識於前也。不但權變無常，不可豫設（此王氏文，見上引），而且聖人神與道會，應若自然。如形影聲響，同時而有，不爲不造。夫漢人之預言吉凶灾异者，固非聖人之徒也。《老子》云“前識者道之華”，王註於此，似斥常人所謂預言。文曰：

> 前識者，前人而識也。即下德之倫也。竭其聰明，以爲前識……雖德其情，奸巧彌密。

聖人之知，純無造作。前人而識，則毀自然而自矜其智矣。蓋皆大背於老氏之道，而非儒聖之所謂知幾矣。（據現存本嚴遵《老子指歸》，王氏此解疑出於君平。蓋此本中前識下嚴註曰：“預設然也。”其《指歸》有曰：“先識來事以明得失。”）

（3）聖人法道，德合自然。其治世之方，殆亦可推知矣。道大無名，故君人之德，以中和爲美。《釋疑》曰：

> 故至和之調，五味不形，大成之樂，五聲不分。中和質備，五材無名也。

中和質備，則可役偏至之材，而天下以治。自然無造，故不察察而治。《老子註》云：

> 夫以明察物，物亦競以其明應之。以不信察物，物亦競以不信應之。……若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足。(四十九章註)

故聖人之於天下，歙歙焉心無所主。夫心無所主者，若天之至公；察察爲政，則未免於私也。《釋疑》稱堯之德曰：

> 大愛無私，惠將安在？至美無偏，名將何生？故則天成化，道同自然。不私其子，而君其臣，兇者自罰，善者自功。(下略)

聖王以無名不偏之德，行至公自然之治，無毫末之私，不自有其身，百姓日用而不知，故自成大功，自致太平也。

王弼談治，以因爲主。“因而不爲”，《老子注》中之所數言。然其所謂因者，非謂因襲前王，而在順乎自然也。《周易・鼎卦》註云：

> 去故取新，聖賢之不可失也。

其所謂因者，因自然之理，以全民之性(亦即民自全其性)。理有大常，道有大致。脩其常，順其理，則得治之方，致治之方。雖順道家之自然，但不必即毁儒家之名教。名教有禮法之防。然王氏註《訟卦》，引孔子無訟之言，而申明之曰：

> 無訟在於謀始，謀始在於作制。……物有其分，職不相濫，争何由興。

《師卦》註云：

爲師之始，齊師者也。齊衆以律，失衆則散。

是王氏固未嘗毀棄分位法制也。《論語》“林放問禮之本，子曰大哉問”，王氏《釋疑》曰：

時人棄本崇末，故大其能尋禮本意也。

考王氏所謂禮之本意，具詳於《老子》三十八章注中，謂仁義禮敬均須統以自然無爲。然則禮者，如能出乎自然無私，旨在以觀感化人，則王道至大者也。《觀卦》註曰：

統説觀之爲道，不以刑制使物，而以觀感化物者也。神則無形者也。不見天之使四時，而四時不忒，不見聖人使百姓，而百姓自服也。

治用觀感，實因民之性，以期其自化。積極方面，則任民之自然發展。消極方面則“除其所以迷，去其所以惑”（所以二字甚重要。見《老子》二十九章註）。故政治之用，既有利導，亦有檢制。《論語》“興於詩，立於禮，成於樂”，王氏《釋疑》曰：

言有爲政之次序也。夫喜懼哀樂，民之自然，感應而動，則發乎聲歌。所以陳詩採謡，以知民志風。既見其風，則損益基焉。故因俗立制，以達其禮也。矯俗檢刑，民心未化。故必感以聲樂，以和其神也。

然則王弼論政，雖奉自然，實未廢儒教之禮樂也。引伸上文之意，則

陳詩以觀民風。風俗有良窳。良者任其增勝，窳者必見所以然而爲之檢制。然后感以樂，以和其神。然則自然之治，固非徒以放縱爲事也。

(4)中國社會以士大夫爲骨干。士大夫以用世爲主要出路。下焉者欲以勢力富貴，驕其鄉里。上焉者懷璧待價，存願救世。然得志者入青雲，失意者死窮巷。況且庸庸者顯赫，高才者沉淪，遇合之難，志士所悲。漢末以來，奇才雲興，而政途坎坷，名士少有全者。得行其道，未必善終。老於溝壑，反爲福果。故於天道之興廢，士人之出處，尤爲魏晋人士之所留意。孔子曰“知天命”。《易》曰：“天地盈虚，與時消息。”依儒家之義，時勢之隆污乃歸之於大運之否泰。若更加以道家之説，則天命之興廢，乃自然之推移。因是“用之則行，捨之則藏”，不但合於儒家之明哲保身，亦實即道家之順乎自然。夫聖人本德足君人，而每不逢時在位。王氏釋“子見南子”以爲“猶文王之拘於羑里，蓋天命之窮會也”。并曰：

> 否泰有命，我之所屈不用於世者，乃天命厭之，非人事所免也。

天道自然，興廢有期(參看五十知天命句，王氏《釋疑》)，非人事所能改易。聖人於此，亦順而安之云耳。

夫盈虚消息之義，清談人士之所服膺。輔嗣爲玄宗之始，於此曾三致意。然其《易》注，於繫遯乃曰“遯之爲義宜遠小人”。於肥遯則曰“超然絶志，心無疑顧”。於觀之上九“聖人不在其位”則云“高尚其志，爲天下所觀”。於泰之九三“時將大變”則曰“居不失其正，故能无咎”。於乾之初九“潛龍勿用”則云“不爲世俗所移易”。輔嗣於君子不遇之時，而特重其行義不屈。比於山濤之告嵇紹，不亦勝之遠乎。蓋玄風之始，雖崇自然，而猶嚴名教之大防。魏諷死難，漢室隨亡。何晏被誅，曹祀將屋。清談者，原篤於君父之大節，不願如嵇紹之靦顔事仇也。王弼雖深知否泰有命，而未嘗不勸人歸於正。然則其形上學，雖屬道家，而其於立身行事，實仍賞儒家之風骨也。

(原載《圖書季刊》新四卷一、二合刊，1943年)

謝靈運《辨宗論》書后

謝康樂具文學上之天才，而於哲理則不過依傍道生，實無任何“孤明先發”之處。惟其所著《辨宗論》(在《廣弘明集》中)，雖本文不及二百字，而其中提出孔釋之不同，折中以新論道士(道生)之説，則在中國中古思想史上顯示一極重要之事實。似不能不加以表章，然此事牽涉頗廣，今僅能略發其端耳。

《辨宗論》者旨在辨“求宗之悟”，宗者“體”之舊稱，“求宗”猶言“证體”。此論蓋在辨證體之方，易言之即成佛之道或作聖之道也。此中含有二問題：第一，佛是否可成，聖是否可至；第二，佛如何成，聖如何至。

世傳程伊川作《顔子所好何學論》，胡安定見而大驚。伊川立論爲安定賞識者果何在，頗難斷定。但伊川意謂此學乃聖人之學，而好學即在成聖人也。夫“人皆可以爲堯舜”乃先秦已有之理想。謂學以成聖似無何可驚之處。但就中國思想之變遷前后比較言之，則宋學精神在謂聖人可至，而且可學；魏晋玄談蓋多謂聖人不可至不能學；隋唐則頗流行聖人可至而不能學(頓悟乃成聖)之説。伊川作論適當宋學之初起，其時尚多言聖人可至而不能學。伊川立論反其所言，安定之驚或亦在此。而謝康樂之論成於晋亡之后，其時正爲聖人是否可至、如何能學問題爭辯甚烈之時，謝侯採生公之説，分别孔釋，折中立言以解决此一難題，顯示魏晋思想之一轉變，而下接隋唐禪門之學，故論文雖簡，而詔示於吾人者甚大也。

謂聖人不可至不能學，蓋在漢代已爲頗流行之説。《漢書・人表》稱“生而知之者上也”，而聖人則固居於上上，《白虎通》王者“雖有自然之性，必立師傳焉”(《辟雍》)，《論衡》載儒者立論“聖人不學自知”，賢者

所不及，蓋"聖人卓絶與賢者殊也"。(見《實知篇》)此説與讖緯神仙有關。王充雖不信儒者所論，但亦嘗言聖凡均因"初禀"，又雖謂聖可學，但神則不可學，此所謂神略當道術之仙，嵇康已謂仙人"非積學所能致"(《養生論》)，而讀《抱朴子》已見仙人禀異氣，仙人有種諸説。至若玄學則當推王弼、郭象爲領袖，王輔嗣著論曰"聖人茂於人者神明也"，郭子玄注《莊》曰"學聖人者學聖人之蹟"。引申二公之説，自可及聖人不可學不能至之結論。蓋玄學者玄遠之學，談玄遠之與人事本出於漢代天人之際(何平叔譽王輔嗣"可與言天人之際")。大體言之，在魏晋之學"天"爲"人"之所追求憧憬，永不過爲一理想。天道盈虚消息永爲人力所不能挽。(清談人生故歸結常爲無可奈何而安之若命)聖道仰高鑽堅，永爲凡人之所不能及。謂聖人既不能學，自不可至，固必爲頗風行之學説也。

《辨宗論》曰："孔氏之論，聖道既妙，雖顔殆庶。"蓋謂儒家立義凡聖絶殊，妙道彌高彌堅，凡人所不能至，即顔回大賢亦殆幾爲聖人，而固非聖人也。

世言玄學出於老莊，而清談者固未嘗自外於儒教，故其説經，常見聖人不可學且不能至之理論。《論語集解》皇疏集魏晋玄談之大成，其《學而第一》下疏曰：

言降聖以下皆須學成。

夫《法言》、《學行》第一，《潜夫論》、《贊學》居首，均明言聖人可學而至。皇疏於《論語》開宗明義所言，依全書陳義觀之，則聖固不與於學成之列。道家本主絶聖棄智，而經玄學家之引申則謂聖人卓絶與凡人殊類也。聖人既不可學，然《學而》乃居第一者，蓋所以勸教，所以勉勵凡人也。故《志學章》疏曰：

此章明孔子隱聖同凡……皆所以勸物也。

又引李充曰：

誘之形器，爲教之例，在乎兹矣。

又引孫綽曰：

勉學之至言。

此與《中人以上章》疏曰：

聖人不須教也。

《我非生知章》疏曰：

孔子謙以同物，自同常教。

蓋同依寄言出意之原則以解經。經中雖常言學，而意在勸教，若聖人則固非學能也。

又王輔嗣以下多主聖人知幾故能無過，賢人庶幾只不二過，《論語》謂顔子不遷怒不二過，蓋明示其天分僅止於大賢（亞聖），故此章皇疏曰：

云不遷怒者，此舉顔回好學分滿，所得之功也。

據此，顔子好學，其所得者只庶幾爲聖而終不及聖。觀乎此類言論，則伊川著論謂顔子學爲聖人，不誠爲可驚之説乎？顔子既分只大賢，則《論語》載其言仰高鑽堅亦因之而甚易瞭解。蓋顔子雖好學而自知其分際，凡聖懸隔，非可强致，故晉代玄學名家孫綽曰：

夫有限之高，雖嵩岱可陵，有形之堅，雖金石可鑽……絶域之高堅，未可以力致也。(參看皇疏五并引江熙之言)

《思不如學章》皇疏曰：

夫思而后通，習而后能者，百姓皆然也……故謂聖人亦必勤思而力學，此百姓之情也，故用其情以教之。

此蓋引郭象之言，子玄之意謂經雖明言孔子亦學，但意亦在勸教，百姓雖須學，但聖人固無所謂學，此章蓋亦方便立言，非謂聖人因學而至也。[附注——前年與友人馮芝生先生談聖人不可學致乃魏晋之通説，馮先生疑之，并引《莊子・大宗師》七日九日之文，而謂既有階級則自須學。但郭象注莊名家，據上文則因謂聖人與百姓不同(郭氏對此整個學説爲何兹不具述]。而魏晋人注疏，亦不似現代系統論文之分析詳盡。實則學有階級與聖非學至并不衝突。蓋學固可有階級，而聖則卓絶居階級之外也。此本爲當時之一問題，《辨宗論》問答中已經提出。]《辨宗論》曰："釋氏之論，聖道雖遠，積學能至。"蓋釋教修持，目標本在成佛(或羅漢)，而修持方法擇滅煩惱循序漸進。小乘之三道四果，大乘之十住十地，致聖之道似道阻且長，然其能到達目標固無疑也。佛教自入中國以后本列於道術之林，漢魏間仙是否可學亦爲學者聚訟之點，晋《抱朴子》論之甚詳，葛洪本意則認爲成仙雖有命，但亦學而能至。由漢至晋佛徒亦莫不信脩練無爲必能成佛也。實則如不能成佛，絶超凡入聖之路，則佛教根本失其作用。漢晋間釋氏主積學至聖，文证甚多，但姑不徵引。

總上所言，漢魏以來關於聖人理想之討論有二大問題：(1)聖是否可成；(2)聖如何可以至。而在當時中國學術之二大傳統立説大體不同，中國傳統(謝論所謂孔氏)謂聖人不可學不可至；印度傳統(謝論所謂釋氏)聖人可學亦可至。學術界二説并立相違似無法調和，常使人徘徊歧路墮入迷惘，故《世説新語・文學篇》曰：

> 佛經以爲袪練神明則聖人可致(此叙印度傳統),簡文云,不知便可登峰造極不?(此似據中國傳統立説不同而生疑)然陶練之功尚不可誣。

二大傳統因流行愈久而其間之衝突日趨明朗。學人之高識沉思者,自瞭然於二説之不一致,故簡文發問疑之於前,康樂作論明示於后。而在此時亦正因佛經一闡提成佛義出而争論極烈。印度佛教本有立種姓義者,依此義則超凡入聖亦可謂有不可能。晋末六卷《泥洹經》出,乃明載一闡提不能成佛之説,印度傳統中乃起一異説,但竺道生精思絶倫,"孤明先發",根據法體之貞一(《辨宗論》謂理歸一極),力駁此説之妄僞。謂佛性乃群生之真性,一闡提乃屬群生,何得獨無佛性。一闡提既同具佛性自得成佛,故當東晋末葉印度傳統中有一部分人士違背聖人可學可至之宗義,經道生精闢之立張,加以《涅槃》新經之明證,而印度立説乃維持其原來所立之宗義。晋末因印度傳統既生波動,而整個問題(即上述之兩項)益爲學人所注意,竺道生大頓悟義原在求本問題之總解决。謝靈運《辨宗論》述其旨,立言簡要,拈出二大傳統之不同,而建樹一折中之新義。關於整個問題之解决或可分爲四句:

(1)聖人不可學不可至,此乃中國傳統。

(2)聖人可學可至,此乃印度傳統。

(3)聖人可學不可至,此説無理不能成立。

(4)聖人不可學但能至,此乃《辨宗論》述生公之新説,所謂"閉其累學""取其能至"是也。

梁釋僧旻曰"宋世貴道生,頓悟以通經",蓋一闡提成佛乃經中之滯義,生公立大頓悟本爲此滯疑之解决,而且魏晋學術之二大異説亦依此而調和,則生公之可貴豈獨在通經耶?抑亦在將當時義學之迷惘一舉而廓清之也。

竺道生曰,成佛由於頓悟,謝康樂曰,得道應需慧業,故成聖者固不由學也。然謂聖人能至而不可學。欲知其立説之由來,亦當明瞭魏晋

學人之所謂學果含何義。當時學字之意義，實應詳加研討，大要言之，相關之意義約有四：

(1)學者乃造爲。道家任自然無爲無造。鶴脛雖長斷之則悲，鳧脛雖短續之則憂。玄學棄智，用人之聰明爲其所不取。王弼曰“智慧自備爲則僞也”，郭象曰“任之而理自至”。夫“學”者即謂有所欲爲，則聖人德合自然，應不能學，此其一。

(2)“學”者傚也，乃由教，由外鑠。《論語集解》何晏曰“學自外入”，皇疏引謬協曰“學自外來，非復内足”。夫聖人神明自茂，反身而誠。故皇疏三有曰“聖人不須教也”。《涅槃集解》引僧亮(劉宋初人)曰“無師自悟是覺義”。佛本大覺，應無所謂學。此其二。

(3)學者漸進，累積而有成。孔子“志學”、“而立”之差，佛家十地四果之階，均以示學之程序。鳩摩羅什曰：“能積善果功自致成佛。”然理歸一極，法本无妄，以不可妄之法，不可分之理，而謂能漸滅虛妄，由分至全者，是不通之論。是則證體成佛自須頓得，不容有階差，自亦無所謂學，此其三。

(4)學者由於不足。不自足乃有所謂學。然王弼曰物皆得一以成，則群有均不離道；郭象曰物皆適性爲逍遥，則萬物本不假外求。然則衆生本皆自足，人皆可聖，亦不需學，此其四。

綜上四者，聖人不須教，佛爲無學道，則作聖成佛果何因乎？竺道生乃提出頓悟學説，其説余已別詳，兹姑不贅。當時學説之二大傳統依上所陳各有是非：中國傳統謂聖不能至固非，而聖不能學則是。印度傳統謂聖可至固是，而聖能學則非。

生公去二方之非，取二方之是，而立頓悟之説，謂聖人可至，但非由積學所成要在頓得自悟也。自此以后，成聖成佛乃不僅爲一永不可至之理想，而爲衆生均可企及之人格。神會和尚曰：“世間不思議事爲布衣登九五，出世間不思議事爲立地成佛。”實則成佛之事，在魏晋玄談幾不可能，非徒不可思議也。自生公以后，超凡入聖，當下即是，不須遠求，因而玄遠之學乃轉一新方向，由禪宗而下接宋明之學，此中雖經過

久長，然生公立此新義實此變遷之大關鍵也。

康樂承生公之説作《辨宗論》，提示當時學説二大傳統之不同，而指明新論乃二説之調和。其作用不啻在宣告聖人之可至，而爲伊川謂“學”乃以至聖人學説之先河。則此論在歷史上有甚重要之意義蓋可知矣。

（原載《大公報》文史周刊，1946年10月23日）

魏晋思想的發展

在討論魏晋思想的發展以前，首先要申明的是：這兒所謂“魏晋思想”，是就這個時代的“普通思想”或“一般思潮”來説，雖然哲學理論在此中甚關重要，但現在并不打算作專門的探討；再，我僅僅要來講明這個“時代思潮”發展的經過，事實上只能提出些大的結論，因爲此種結論的前提或考證，牽涉太多，這中間各方面複雜的關係，不是在這短時内所能説明的，所以只得從略了。

講到魏晋時代的“普通思想”，它在某些方面可以有跟别的時代相同的地方，但是本文特别注意的不是這些方面，反而却自魏晋時代不同於别的時代的地方着眼，换句話説，即在講明魏晋時代所以成爲魏晋時的思想。其它只好不談。關於“魏晋思想的發展”，根據問題的性質，隨同論證的轉移，爲了説明的方便，分以下三大段來討論。

一、魏晋時代思想的成分

這個時代，各派思想同時進行不同的組合，要對於這些的面目都有清楚的認識，那是難的。好在這里只提出那主要的“潮流”來討論，也就是選取那足以代表這“時代思想”的成分來討論，看它們彼此消長的情勢，再進一步地推論這個思潮如何生成與發展的意義。講到魏晋時代思想特别成分，當然要涉及外來宗教的侵入，或印度佛教的流佈。因此這種因素，此后在思想界發生了重大的影響。普通又多稱這個時代我國思想的主潮是“玄學”。那麽可以成爲問題的就是：(一)玄學的産生是否受佛學的影響？(二)魏晋思想在理論上與佛學的關係如何？——或是這種

外來的宗教何以能爲中華人士所接受？要回答上面的兩個問題，我們非得先明了魏晋時代特有思想(玄學)生成和發展不可。這樣，必須等本文寫到最后部分時再行答復。

魏晋時代思想界頗爲複雜，表面上好像没有什麽確切的“路數”，但是，我們大體上仍然可以看出其中有兩個方向，或兩種趨勢，即一方面是守舊的，另一方面是趨新的。前者以漢代主要學説的中心思想爲根據，后者便是魏晋新學。我們以下不妨簡稱“舊學”與“新學”的兩派。“新學”就是通常所謂玄學。當時“舊學”的人們或自稱“儒道”……其實思想皆是本於陰陽五行的“間架”，宇宙論多半是承襲漢代人的舊説；“新學”則用老莊“虚無之論”作基礎，關於宇宙人生各方面另有根本上新的見解。

漢朝末年，中原大亂，上層社會的人士多有避難南來，比較偏於保守的人們大概仍留居在北方。所以“新學”最盛的地方在荆州和江東一帶，至於關中、洛陽乃至燕、齊各處，仍是“舊學”占優勢的地方。后來曹操一度大軍南下，曾帶領一部學者北歸，於是荆州名士再到洛下。但是不久，因爲這般人很不滿意曹氏父子的“功業”，意見不投，多被摧殘。此后司馬氏又存心要學曹家篡奪的故技，名士更多有遇害的。但在這時節，北地“新學”已種下深根，因此“玄學”的發祥地實在北方，雖然再后因爲政局的不寧和其它關係，名士接踵不斷地南下，但也并不因此可以説北方根本没有“新學”了。要到西晋以后，“新學”乃特盛行江左。這樣，晋朝末年的思想，南北新舊之分，真可算判然兩途了。因此南朝北朝的名稱，不僅是屬於歷史上政治的區劃，也成爲思想上的分野了。這種風氣的影響不僅及於我國固有學術的面目，就是南北佛教因爲地域的關係也一致地表現了不同的精神。最后，北朝統一中國，下開隋唐學術一統的局面，因此隋唐的學風尚是遵循北朝的舊轍，不過也受了南朝思想的洗禮，看出來影響是不小罷了。所以魏晋時代思想的成分，無論“新”“舊”哪方面造成的后果，在我國思想史上，都是極重要的。

二、魏晋玄學之發生與長成

從上段講來，我們可以明白魏晋時代特有的思想，即所以成爲魏晋時代者，當然是前節所謂“新學”的一方面了。現在準備更進一步地來説明這種“新學”如何發生與長成的事實。我不打算從歷史上實際政治的影響等去分析這個時代的背景，當作思潮發生的原因，却想專就這個“思潮”的本身來試行解剖，魏晋時代“一般思想”的中心問題爲：“理想的聖人之人格究竟應該怎樣?”因此而有“自然”與“名教”之辨。

漢代學者多講所謂“天人相應”之學，其時特别注重“天道”的著作，如揚子雲的《太玄》，桓譚説：“揚雄作玄書(《太玄》)，以爲玄者天也道也，言聖賢制法作事，皆引天道以爲本統，而因附屬萬類王政人事法度。……”(《后漢書・張衡傳》注)此外，漢以前的書，《周易》最言“天道”，所以漢末談“天道”的人們，都奉《易經》作典要，其實“魏晋玄學”早期所推重的書，又何嘗不是《周易》呢?因爲那時《周易》是“正經”，《老》、《莊》才不過是“諸子”罷了。

説到三國時的《易》學。按照地域思想的不同，我想大略可分三項：

(甲)江東一帶，以虞翻、陸績等人作代表。

(乙)荆州，以宋忠等爲代表。

(丙)北方，以鄭玄、荀融等人爲代表。

就中荆州一派見解最新，江東一帶也頗受這種新經義的影響，北派最舊，大多傳習漢儒的“象數”。當時講《易經》的又多同時注意《太玄》。宋忠對揚子《太玄》、《法言》兩書，素稱名家。虞翻、陸績輩既是《易》學專門，也都誦習《太玄》，可以爲证。何晏、王弼史書推論他們是“玄宗之祖”，兩人皆深於《易》學，更是不用説了。相傳何晏與管輅討論過《易》學(見《三國志・管輅傳》)，荀融作文反對王弼的新説。按王弼是王粲的侄孫，王粲曾爲劉表重視，據云并有駁斥鄭康成舊説的事，王弼實際就是上承荆州一派《易》學“新經義”的大師，荀氏又屬當時漢《易》的世家，由此可

見這時《易》學各派相互情勢的大概了。

此外，約在魏文帝的時候北方風行的思想主要的是本於“形名之學”(形名或作刑名，省稱名家)，即特別偏重於人事政治方面(名教)的討論。這個“名家”的根本理論是“名實之辨”，所以跟傳統儒家與法家的學説，均有可以相通的地方，因爲儒家講“正名”，法家也論“綜核名實”，問題的性質都很接近。又按名家之學本是根源於漢代的政治思想，人君有最大的兩種任務：第一是要設官分職，安排官職恰如應有之位分，使“名實相符”。第二是人君應有知人之明，量才授官，認得如何樣的人能做如何樣的事。這樣漢代月旦人物的流風，即是對於人物的評論，叫作“名論”，又叫作“名目”，所有政治上施設，都繫於職官名分的適宜，人物名目的得當，這是致太平的基礎，此與禮樂等總稱之曰“名教”。照那種政論推論下來，人君在上須是能够觀照全體；臣民在下，職務應該各有其分。君主無爲，臣民有爲，因爲人君果能設官分職，官當其分，量才授職，人盡所能，此外他便没有個人特別的任務，此即所謂“無爲而無不爲”，如是即“垂拱而治”了。人君要能够這樣，當時便説是合乎“道”或“天道”，故可以説人君是“道體”，并以“配天”。臣下只是各得其分，各盡所職，便謂是“器”或“形器”，又可以説是“器用”。這在表示功能各有不同。《易經・系辭》説：“形而上者謂之道，形而下者謂之器。”這句話中“形上”與“形下”的分別，在當時便有如此的解説。根據前人的記載，漢末三國時學者，多作有所謂“道德論”的文章，我們參照别方面的意見，可以明了他們當時所謂“道德”，跟現在一般人通常所了解的含義不相同，一方面範圍較廣，再則“道”“德”二字尚屬相對并稱，不像目前連用作一辭。如王弼注《老子》據説分“道經”與“德經”，可以爲例。討論的問題也就是“天人之際”，如《世説・文學篇》載有這樣一段故事，説：“何平叔(晏)注老子始成，詣王輔嗣(弼)，見王注精奇，乃神伏曰：若斯人可與論天人之際矣，因以所注爲道德二論。”這所謂“道德論”討論的即是“天人之際”，也可以同上面的解釋一致，即是説人君爲“道”配“天”，臣下有“德”爲“人”，“道德”兩字在意義上等於“天人”，

故“天”“道”不可名狀，“人”“德”可以言説。《老子》書言：“道可道，非常道；名可名，非常名。”這話固然有其形上學的解釋，但是人君合乎道，百姓與能，臣民分職，各具德性，所以人君無名無爲，臣民有名有爲，《老子》開始的兩句也可牽合於政治，形上學原可作政論的基礎，即在思想上本可拉在一起。因此在理論上，當時的“形名之學”，不僅是跟法家、儒家有關，且與道家相通了。所以名家后來竟變成道家。王弼的思想就是一個好例。君主與臣下的關係，如上所述，在理論上，即是“道”與“器”的對立，“天、人”“道、德”的不同，乃至“常道”、“可道”、“有名”、“無名”的分别也可以這樣去解釋。概括地説，不就是“名教”與“自然”之辨的問題嗎？因爲人君的“用”在行“名教”來治理天下，而以“天道”或“自然”去配比“君德”，這樣，君體“自然”，也就是以“自然”爲“體”，“名教”爲“用”了。我想魏晋時代道家之學興起的主要原因，在思想的本質上大略是如此。

“名家”之學的中心思想重在“知人善任”。因爲漢朝政府用人是採取“察舉之制”的，社會上的“名目”，即是一般人的“評論”，早成爲進身的階梯、做官的捷徑了。但是對於人物的批評是很難的，往往“差若毫厘，謬以千里”。因爲有的看來平庸，實在有才能，也有真是“大智”倒像愚人似的。所以“相人”應該注意到他的全面，重神而不重貌，有時實在“可以意會，不得言傳”。這樣，當時便流行一種所謂“言意關係”的討論，好些人并常提出不同的見解，其中“得意忘言”之説后來發生重大影響，進一步，應用這個原理評判一切，而當代思想的大問題——“自然與名教之争”也依之“裁判”了。因爲體“自然”者才可以得意，拘於“名教”者實未嘗忘言。王弼解《易》主張“得意”，他在《略例·明象章》説：“夫象者出意者也，言者明象者也……是故存言者非得象者也，存象者非得意者也。”王弼採取這一個新的辦法，就是用“寄言出意”的理論作根據，鄙視漢代“象數之學”，抛棄陰陽五行等舊説的傳統，我國學術由此而發生重大的變化，王弼因此奠定魏晋“新學”(玄學)的基礎。

根據以上所説，可知“新學”(玄學)的生成有兩個主要因素：(一)研

究《周易》、《太玄》等而發展出的一種“天道觀”；（二）是當代偏於人事政治方面的思想，如現存劉劭《人物誌》一類那時所謂“形名”派的理論，并融合三國時流行的各家之學。上述二者才是“玄學”所以成爲魏晋時代特有思想的根源。而“自然”與“名教”之辨以至體用本末的關係，以及“最理想的聖人的人格應該是如何”的討論，都成爲最重要的問題、“新學”的骨幹了。因爲上接《周易》、《太玄》的思想，下合名、法、儒、道各家，都以這個問題作綫索貫串起來的，也可説“新學”之所以能成爲“新學”的創造部分，就在對這問題探討的成績所給與過去各家學術思想一個新的組合，或構成了某種新的聯繫使魏晋時代的思想表現特殊的精神。“新學”人們的結論是聖人方可以治天下，所謂“聖人”者，以“自然”爲體，與“道”同極，“無爲而無不爲”。這種“聖人”的觀念，從意義上講，便是以老莊（自然）爲體，儒學（名教）爲用。道家（老莊）因此風行天下，魏晋“新學”（玄學）隨着長成了。

三、魏晋思想的演變

三國以來的學者，在“名教”與“自然”之辨的前提下，雖然一致推崇“自然”，但是對於“名教”的態度并不完全相同。我們此刻不妨把一派稱作“温和派”，另一派名爲“激烈派”。前者雖不怎樣特别看重“名教”，但也并不公開主張廢棄“禮法”，如王弼、何晏等人可爲代表。他們本出於禮教家庭，早讀儒書，所推崇而且常研習的經典是《周易》、《老子》。后派則徹底反對“名教”，思想比較顯着浪漫的色彩，完全表現一種《莊子》學的精神，其立言行事像阮籍、嵇康等人可爲好例。西晋元康年間（291—299），“激烈派”在社會各方面發生較大的影響，流爲風尚，以后一般人多痛心那批“效顰狂生”的行徑，忘本逐末，“放”而不“達”。因此對於“温和派”的精密思想體系也多誤認爲完全蔑棄“名教”了。其實當代名士對於“激烈派”的種種行爲也有表示不滿意的，例如樂廣，《晋書》本

傳載："是時王澄、胡毋輔之等皆以任放爲達，或至裸體者，廣聞而笑之曰：名教内自有樂地，何必乃爾！"樂廣這種感慨是説名教本合乎自然，其中自有樂地，棄名教而任自然，是有體無用，也是不對的，所以樂令公(廣)的話并不是特别推崇"名教"，其思想還是本於玄學。再如裴頠，后人説他是"深患時俗放蕩"，作《崇有論》"以釋其弊"。(詳《晋書》本傳)然其理論更是玄學的，大意在説不可去"有"以存"無"，棄"用"來談"體"。史書載稱裴頠本是善談"名理"的人，即可表示他是正統的玄學家，因爲玄學的理論，原是上承魏初"名家"思想變來的。晚期戴逵作有《放達爲非道論》，我想還是"温和派"思想影響下的餘波。

向秀、郭象二人，確是這個時代杰出的人才，他倆的《莊子注》可算玄學中第一等名作。但是他們的思想，實是上承王(弼)何(晏)等人"温和派"的態度，不過在理論的體系上，王、何"貴無"，向、郭"崇有"，形上學的根據方面有些兩樣罷了。因爲向(秀)郭(象)兩人也是主張"自然"同"名教"不是冲突或對立的。但是《莊子》書中好些字面上詆毁"孔儒"的話，來作反駁"名教"的口實。向、郭就是想加以矯正，給《莊子》這書一個新的解釋，應用"寄言出意"的理論，從根本上去調合孔老(或儒道)兩家的衝突，即是進行取消"自然"與"名教"的對立。向、郭這種用意，在他倆的《莊子注》中隨處可見，我想不用特爲引證了。謝靈運在《辨宗論》上有句話，説"向子期(秀)以儒道爲一"，指的正是。《世説·文學篇》謂："初注《莊子》者數十家，莫能究其旨要，向秀於舊注外爲解義，妙析奇致，大暢玄風。"《晋書》本傳竟説他的《莊子注》出世，"儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛"了。我想當時放任派的人，自以爲有契於莊生，因而《莊子》一書幾成爲不經世務不守禮法者的經典；但向郭《莊子注》上承王(弼)何(晏)等人温和派的態度，對於《莊子》，主張齊一儒道，任自然而不廢名教，乃當時舊解外的一種新的看法。他們這個創見，以《莊子注》中聖人觀念爲焦點；他們推尊孔子爲聖人，發揮"自然"與"名教"不可分離的思想。郭象在他的《莊子注》中説明本書的宗旨是"明内聖外王之道"，"内聖"就是要順乎"自然"，"外王"則主張不廢"名

教”，主張“名教”合乎“自然”，“自然”爲本爲體，“名教”爲末爲用。雖然不廢名教，但“名教”爲末，故《莊子注》仍是“大暢玄風”，而儒墨之治天下，有用無體。徒有其迹而忘其所以迹，故《莊子注》出而“儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛”了。

西晋末葉以后，佛學在中國風行，東晋的思想家多屬僧人，但是這種外來的印度宗教，何以能在我國如此的發達，説者理由不一。我看其中主要的原因，多半是由於前期“名士”與“名僧”的發生交涉，常有往來。他們這種關係的成立，一則雙方在生活行事上彼此本有可以相投的地方，如隱居嘉遁，服用不同，不拘禮法的行徑，乃至談吐的風流，在在都有可相同的互感。再則佛教跟玄學在理論上實在也有不少可以牽强附會的地方，何況當時我國人士對於佛教尚無全面的認識，譯本又多失原義，一般人難免不望文生解，當時佛學的專門術語，一派大都襲取《老》、《莊》等書上的名辭，所以佛教也不過是玄學的“同調”罷了。故晋釋道安《鼻奈耶序》上説：“以斯邦(中國)人《老》、《莊》教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也。”實是當時事實的真相。説到這個時代的佛學，早期最流行的是“般若”的研究，根本的思想是“二諦義”，講明“真諦”與“俗諦”的關係，這個分别與中國本末體用之辨相牽合；再則“法身”的學説也頗重要，相傳古《楞嚴經》在那時前后總計有七次到九次的翻譯，大概係因爲這書特别論到“法身”罷。此后到西晋末年，《涅槃經》的學説接着大爲風行，還是發揮上述一貫的思想，這些“二諦”“法身”諸義，討論聖人“人格”的問題，而同時爲“本體論的”追究，佛學給與玄學很豐富的材料，很深厚的理論基礎。若論佛學與其它思想的争論，或“内學”與“外教”的關係，其主要問題還是“自然與名教之辨”，乃至“聖”與“佛”的性質各是如何？按印度佛教原本是一種出世解脱道，换句話説，即是“内聖”不一定要“外王”。晋朝末年因受這種外來宗教的影響，對於理想上“聖人的觀念”也有改變，如慧遠在《論沙門不應敬王者書》上説：“不順化以求宗”，即“體極”者可以“不順化”，“自然”與“名教”之所以又行分途，佛學於此，關係也頗重要。

現在我要回到本文第一段所提出的兩個問題：即：(一)玄學的産生是否受佛學的影響？(二)魏晋思想在理論上與佛學的關係如何？我的意見是：玄學的産生與佛學無關，因爲照以上所説，玄學是從中華固有學術自然的演進，從過去思想中隨時演出"新義"，漸成系統，玄學與印度佛教在理論上没有必然的關係，易言之，佛教非玄學生長之正因。反之，佛教倒是先受玄學的洗禮，這種外來的思想才能爲我國人士所接受。不過以后佛學對於玄學的根本問題有更深一層的發揮。所以從一方面講，魏晋時代的佛學也可説是玄學。而佛學對於玄學爲推波起瀾的助因是不可抹殺的。

總上所説，關於魏晋思想的發展，粗略分爲四期：(一)正始時期，在理論上多以《周易》、《老子》爲根據，用何晏、王弼作代表。(二)元康時期，在思想上多受《莊子》學的影響，"激烈派"的思想流行。(三)永嘉時期，至少一部分人士上承正始時期"温和派"的態度，而有"新莊學"，以向秀、郭象爲代表。(四)東晋時期，亦可稱"佛學時期"。我們回溯魏晋思潮的源頭，當然要從漢末三國時荆州一派《易》學與曹魏"形名家"言的綜合説起，正始以下乃至元康、永嘉以迄東晋各時期的變遷，如上面所講的，始終代表這時代那個新的成分一方面繼續發展的趨勢。前后雖有不同的面目，但是在思想的本質上確有一貫的精神。魏晋時代思想之特殊性，想在乎此。

(原載《學原》雜志，1947年)

其　他

理學譫言

自海禁大開，群言龙雜，學者淪於圓滑之習，風俗遂陷於囂躁之域。於是，見不合時宜者惡之，見不同流俗者惡之，見理學先生則尤惡之。自入京師，即遇某理學先生，亦與同儕大斥之者屢。其後，在校無事時，偶手翻理學書，初格格不相入，然久之而目熟焉，知有所謂理，所謂性矣。復次而知程朱陸王矣，復次而溺於理學之淵矣。每有感輒蘧然曰：理學者，中國之良藥也，中國之針砭也，中國四千年之真文化真精神也。試問今日之精械利兵足以救國乎？則奥塞戰争，六强國悉受其病；試問今日之學堂學校足以救國乎？則行之數十年未收效果也。蓋俗敝國衰之秋，非有鞭辟近裏之學不足以有爲，尤非存視國性不足以圖存。余嘗觀昔賢講學之風，雍雍穆穆，樸茂之氣凜然，洵堪爲澆俗之棒喝，則心爲之神往者不置。夫以古之理學與今之科學比，則人咸惡理學而求科學矣，不知理學爲天人之理，萬事萬物之理，爲形而上之學，爲關於心的；科學則僅爲天然界之律例，生物之所由，馭身而不能馭心，馭驅形骸而不能驅精神，惡理學而乞靈科學，是棄精神而任形骸也。國人皆惡理學，則一國之人均行屍走肉耳，國烏得國乎？噫，金甌不圓，陸沈有日，坐而思之，能無慨然。我雖非世人所惡之理學先生者，然心有所見不敢不言，以蕲見救於萬一，於是擅論古人，著其語之有合於今日，尤有益於儕者於篇。

一、闡王

姚江儒門之俠也，自來論者，許之者半，非之者亦半。蓋其説過奥，

精處獨到，而流弊亦深，不可以不辨也。陽明點明良知，人人現在，一反觀自得，則作聖有方，所謂致良知者，誠不刊之論點。顧後之學者，各師其意，失其真，以玄理高尚，妄相揣測，求見本體，遁入清淡，反遠事理，則不若窮理格物之訓，先知後行矣。況近日士子浮輕不戢，好高自大，尤甚於何心隱、李卓吾諸人。如復誨以姚江之説，恐其未能體會得作聖之苦心，先陷於高明叫嘯之習，是豈姚江之志哉！世之欲步姚江者，吾願其先能淡泊寧静，而後乃可明志致遠也。

知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成，知而不行即是未知。

行之明覺精察處，便是知。知之真切篤實處，便是行。（答友人問）

説知行合一正要人曉得一念發動處，便即是行了，發動處不善，就將這不善的念頭克倒了。

只不要欺良知依他做去，善便存，惡便去，何等穩當，便是致知的實功。（陳九川記）

以上數條具見先生致良知大體，並非如佛説頓教，全無工夫，所言善便存，惡便去，何等痛切，並非謂一識良知即可放縱，不惟需知良知，並需知致良知，尤需時時知致良知也。王門之每不如宋儒之循循規矩者，抑亦不爲時時爲克己工夫耳。晚近學子輒謂日本强於王學，欣然欲振之祖國，而豈知王學不宜於今日中國之薄俗也耶。

謹獨即是致良知。（與黄勉之）

良知只是個是非之心，是非只是個好惡。（錢德洪記）

言語無序亦足見心之不存。（陸澄記）

禮即是理，約禮只要此心純是天理。（徐愛記）

灑落生於天理之常存，天理常存生於戒慎恐懼之無間。（答周

道通)

戒懼之念無時可息。(陳九川記)

以上數條，具見先生爲學工夫，拳拳服膺，始終罔懈。近世士夫，每誤解性善之説，謂人性皆善，則呱呱墜地即賦天性。只要不爲塵客所蔽，則秦鏡自明，無庸拂拭。不知人生而善固爲天性，然感於物而動性之欲也。甘苦輕煖之識生而好惡形焉，美惡高下之識生而希望著焉，惡不正，是非混淆，希望甚奢，則明智昏懵，故情欲不節於内，而事物刻刻誘於外者，則天性蔽矣。性相近，習相遠，誠聖人之定論也。世人惟其不知在良知上之必須作工夫，故不知謹獨而放僻邪侈，不知戒懼而流連荒忘，無所謂信義，更無所謂禮儀。且也自以爲風雅倜儻，而自笑人之守禮者爲迂闊，遠於事性，其亦知陽明禮即天理之説乎？甚矣，陽明所言之明透也。胸襟灑落即身廣也，即坦蕩也，而非謂逾閑破矩不加檢束也。灑落亦生於天理之常存，生於戒慎恐懼之無間，而非謂生於不法律之自由，不道德之平等也。夫言語無序，失德之細者耳。而陽明謂爲可見心之不存，則其大者可知矣。劉蕺山儒之醇者也，竭畢生之力，以發陽明謹獨之致良知，實得王門真諦，如孔子之孟荀也。然則日省工夫，固不得謂知良知而遂忽之也。陽明此數語，精深獨到，願有志者察之，而銘之座右也。

爲學當從心髓入微處用力，自然篤實光輝，若就標末妝綴比擬，凡平日所謂學問思辨者，適足爲長傲遂非之資，自以爲進於高明光大而不知陷入狠戾險嫉。(與黄宗賢)

後世不知作聖之本，却專去知識才智上求聖人。知識愈廣，而人欲愈滋；才力愈多，而天理愈蔽。(薛侃記)

以上二條，切中今日學者之病。自西方各國以物質文明致富强，物質後進之中國，乃遂欲急起直追，救國於積溺之中，而所謂理化算數日

灌輸於全國人之腦中。行之四十年，而其弱如故，且又甚焉。則因理化算數者，無堅固之良知盾其後，適足爲亡國之利器也。何以言之？夫國之强盛係於民德，而不係於民智。人心不良，理化者適助其日日製殺人之具，算數適增其機械計謀之毒。况習尚移人，世以理化算數相軒輊，則巧詐之心日緣以生，久之天性汩没，遂爲狠戾險嫉之人。善乎，愛德君前在本校演説之言曰，受教育而無道德，則危險異常。蓋知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽，非虚言也。泰西各國物質文明達於極點，而道德遂不免缺乏，近年以還，彼邦人士群相警戒，極力欲發達心理文明，且謂我國之真文化確優於其國，蓋我國民性和平温厚，實胎醞自數千年也。顧我國學者，不知本末，無燭遠之眼光，心羨今日之富强，而不爲將來之長治久安計，不亦惑乎？盍也反其本耶？

數年切磋，只得立志辨義利。（與薛尚謙）
爲學須得個頭腦，工夫方有着落。（薛侃記）
活水有源，池水無源；有源者由己，無源者從物。（與黄宗賢）
從心所欲不逾距，只是志到熟處。（陸澄記）

以上數條，具見先生言立志大要。夫志者，學問之始基，成功之權輿也。天下立志爲善，而卒爲善人者有之，且懼蹈於爲惡也。况不立志爲善而能爲善人乎？知善之可爲而不爲，是謂放心，是謂懦夫，是謂自棄。不知善之可爲而不爲，是謂昏德，是謂頑夫，是謂無心。夫不知善之可爲則已，知善之可爲而不爲，則不可不大爲寒心哉。夫固天下未有不知善之可爲者，元惡大憝，積惡已成，天爵已失，無立志之可言，而天罰不足畏，人言不足惜者，古今有幾人耶？類皆能於夜氣清明之時，紓其天性，見其良心，然則是人人皆有爲善之資，而天下卒善人少而惡人多者，則因罕有能立志之人。立志之道似難而易，以繁而簡。其第一步則必認定所立之志，一往直前，不稍畏退，積日累月行之數年，以至於生命之末日，則非難乎？繁乎？雖然，無傷也。丹誠所指，白虹貫日，

人心所至，金石爲開，誠能持久不變，則習與性自不費力矣。董子謂勉强學問，勉强行道。勉强者，爲初學者言之，爲立志者言之。陽明謂數年切磋，只得立志辨誠僞，則此足以見立志之必須時時縈心，不少寬假也，及至用力之久，則心底日明，德養日精，工夫至此少見效。至於通神聖之域，此身毫無繫累，行爲在軌範之中而不溢出於外，則觀止矣。故陽明曰，從心所欲不逾距，只是志到熟處，故立志之初步爲堅定，而其最終之效果爲化工也。

省察是有事時存養，存養是無事時省察。(陸澄記)

問：静時亦覺意思好，才遇事便不同，如何？曰：是徒知養静而不用克己工夫也。人須在事上磨煉方立得住。(陸澄記)

病虐之人，虐雖未發而病根自在，則安可以其未發而遂忘服藥調理之功。(答陸元静)

以上三條，極爲精到。存養、省察二者爲學不可少之工夫，蓋不存養，則心如浮萍，東漂西蕩，全無定準；不省察，則心如濁水，清者亦爲濁者所永囚不能超脱也。蓋存養、省察二者，一則葆心地之本明，一則去外界之侵擾；一則使良知良能日日發育，一則驅除利欲；一爲直接之行動，一爲間接之行動也。先生省察是有事時存養，存養是無事時省察，非謂有事不存養，無事時即可不省察，蓋謂有事塵客引誘，不先去外蔽、何以存内明，故以省察爲存養，無事時，神志清明，不急長内力，何以御外侮。故以存養爲省察也。存養之説最高，而省察之説最近，是以言存養者，每墮入自欺慵懦之途，須知存養時不能忘記省察，忘省察則近於虚無寂滅，故學嘗主張静坐，而遇事無措者，只能存養而不善省察也。或竟忘存養之本旨，而誤入歧途，故學者不可不深自惕厲也。

克己須要掃除廓清，一毫不存。(陸澄記)

人須有爲己之心，方能克己，能克己方能成己。(薛侃記)

若不用克己工夫，終日只是説話而已。(答唐翊問)

當下即消去邪念，便是立命功夫。(錢德洪記)

以上數條，俱論克己工夫。陽明學問最易令人誤會，即以爲其教旨頓悟，全不用一點工夫。不知先生所言，雖主張良知準的説，然於自省自察均三致意焉。非獨此也，先生且謂須掃除廓清，一毫不存，何等直捷痛快，何等斬絶，無稍假借，毫非可浮光掠影，雲過天空也。又言人須有爲己之心，方能克己，更説得透徹。有爲己之心者，謂願爲善人也，所謂古之學者爲己也。爲己之心，非謂自私自利。自私自利，只能長傲遂非，其收果則天下之人棄之，指爲敗類，非爲己之正法也。爲己之方，厥爲自克掃除惡念，培植善念，修其天爵，而人爵從之，是非真能爲己者之所爲耶！至若以聖賢言語爲話説，更是學者通病。夫聖賢費盡心血，立法垂戒，微言大義，非僅欲其紙上空談，托諸口説，鮮見實事已也。果如是，則亦何貴有聖賢之言，何貴有聖賢歟，何爲聖賢之拘拘多是耶？故行善問道，是替古日許多聖賢表白苦心，是爲聖賢發表其善果，是爲將來無數聖賢作標準，不使之灰心而不力爲。故所謂立命二工夫，不但爲一人一時，實爲千秋萬祀計也。

人有過，多於過上用功，就是補甑，其流必歸於文過。(黄以方記)

顔子所以不遷怒，不貳過，亦未發之中始能。(薛侃記)

悔悟是去病之藥，然以改之爲貴。若留滯於中，則又因藥發病。(薛侃記)

學須反也。(答友問)

以上數條，具言改過事。言過則有别於惡，惡者過之成也，其初發則爲過；過者易改，習焉不察，則成惡，惡者難爲功。故改過實爲學問之最要階級也。孔子謂觀過知仁，又重不遷怒不貳過，則其重較可知矣。

雖然人孰無過，過而能改，善莫大焉，而一身以内，百孔千瘡，使淺學者遇此，當張皇失措，無可左右，不知治標治本均爲爲學要道。從表面上言之，則知過即改，不少留滯，自爲吃緊工夫，然頭痛救頭，脚痛救脚，自必疲於奔命，非根本之計也。故先特立治本之法。於過上用功，其流必至於文過，則是工夫一方面從驅除下手，一方面從補益下手；一方面自外加以針砭，一方面自内投以藥石；一方面去人欲，一方面存天理。故先生又謂顏子不貳過，亦於未發之中始能。蓋水之積也不厚，則負大舟也無力；風之積也不厚，則負大翼也無力，天性葆存光大，則過自少而易於爲力；天性消没消亡，則過太多而難於爲功，是爲改過之最要法門。雖然治本之法，收效最强而難見，學者最易習於疲頑，故不可不深自警醒，痛自策勵，庶未收治本之效，可得治標之功，以圖進乎學道，不可以爲吾將用治本之法而全不顧外表，則是自欺自棄，絶非學者所宜出。故悔悟爲去病之藥，然以改二三爲貴，若留滯於中，則又因藥發病也。

理無動者也，動即爲欲。(答陸元静)

循理之謂静，從欲之謂動。欲也者，非必聲色貨利外誘也，有心之私皆欲也。(答倫彦式)

病根不除則暫時潛伏偏倚仍在。(陸澄記)

使我果無功利之心，雖錢穀兵甲，搬運柴水，何往而非實學？何事而非天理？使我尚有功利之心，則日談道德仁義亦只是功利之事。(與陸元静)

好名是汝一生大病根，須伐去此樹，纖根勿留，方可種植嘉種，不然任汝耕耘培壅，只滋養得此根。(陸澄記)

以上數條，先生於欲之定義，欲之性質宣發無遺。夫去欲爲作聖之一大關頭，最宜用力。善哉，先生有言曰，學絶道喪俗之陷溺，如人在大海中，且須援之登岸，然後可授之衣而與之食。若以衣食投之波濤中，

此適重其溺，彼將不以爲喜而反以爲尤矣。故凡居今之時，且須隨機導引，因事啓沃，是則人心充滿人欲之私，不可不先加以省克，不先加以省克，而謂我葆吾心之明，養吾心之良，不但不可，亦且不能。故欲爲聖賢，不爲禽獸，則非先中心人欲之私，纖芥勿遺，不能爲力也。《樂記》謂人生而静，天之性也，感於物而動，性之欲也，好惡無節於内，知誘於外，不能返躬，則將滅天理而窮人欲。好惡與知二者，事雖分内外，而其爲欲同，而其害更同。是以先生謂有心之私，皆欲也，故人不可外誘於物，亦不可内動於心，慎勿以爲有形之害去，而無形之害可不去也。且也人欲蟠據方寸，最不易去，病根不除，無事則潜毒體内，有事則發之身外，方其平居安閒，亦自以爲人欲盡斬矣。不知見獵心喜，必不能釋然於胸中。矧病根尚存，則知識學問俱只爲長傲逐非之資，不可爲益，反可爲害，所謂耕耘培壅，只滋養得此根也。故不但勿以小善爲無益而不爲，且勿以小惡爲無傷而不去，更勿以無形之欲非病根而不鋤也。

喜怒哀樂本體，自是中和的，才自家著此意思便過，不及便是私。(陸澄記)

七情有著俱謂之欲。(錢德洪記)

天下事雖萬變，吾所以應之，不出喜怒哀樂四者，此爲學之要。(與王純甫)

憤怒嗜慾正到騰沸時，便廓然能消化得，此非天下之大勇不能也。然見得良知親切時，其工夫又自不難。(與宗賢)

以上數條，俱論喜怒哀樂七情者。七情爲人常有之事，而無情則非人矣。然而克欲最難，制情尤不易。蓋七情爲天性之中遇事而發，既發而最易不中節。不中節則即成爲人欲之私，而非天理之本也。變化氣質爲修身之要，然氣質之變化，不但只謂去人欲，亦謂人有中和之氣，喜怒得中耳。故先生有言曰，變化氣質居常無所見，惟當利害經變，故遭屈辱，平時憤怒者，到此不憤怒；憂惶失措者，到此不憂惶失措。始是

得力處，始是用力處，則變化氣質惠賴乎七情之得中也。今欲七情之得中，不可當其已發時，急圖調和之，無過亦無不及。蓋七情根乎天性，遇事即發，及其即發，則一往直前，駟不及舌矣。且每即其發也，而馭之制之，是治標之策，非根本之計；果使每即其發而馭之制之，則當問永無功成之日，而身體亦日不暇給，疲於奔命矣。故其上策，莫若不治七情，而治人性。夫情固發乎性，修性者即可以制情，所謂一點良知，是汝自家準的也。及既致良知，則情不正而自正，事半功倍，一勞永逸，孰有善於此者耶！先生謂工夫愈真切愈簡易，愈簡易愈真切，吾於此益信之。

防於未萌之先而克於方萌之際，此正中庸戒慎恐懼，大學致知格物之功，捨此之外無別功矣。(答陸元静)

我這裏格物，自童子以至聖人皆是此等工夫。(黄以方記)

誠意之功只是格物。(徐愛記)

格物無間動静，静也物也。(陸澄記)

格物者，其所以用力日可見之地，故格物格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。(答羅整庵少宰)

以上爲先生言格物之學之大。凡朱子專言窮理，故其解格物謂爲窮至事物之理，欲其極處無不到。陽明與朱子宗旨各殊，持端自異，然説到極處，無非希聖希天，譬之狙栗，朝三暮四，朝四暮三，其名不同，其實則一。朱子懼天下之靡靡不振也，懼天下人慵慵而無恒心也，懼天下之偏於頓悟也，乃爲之教曰：修身必始自格物。格者，至也，物者，事也，窮天下萬物萬世之理，而後知至，而後意誠，而後心正，而後身修。學者自暴自棄則已，苟有心爲人者非格物窮理莫由也。陽明之意亦謂格物之學道之要。故曰："防於未萌之先而克於未萌之際，此正致知格物之功，捨此以外無别功矣。"然陽明懼學者之徒事皮毛也，懼學者之浮光掠影而僞作也，懼學者不識天理爲何物，而勞力苦心於格致，不得

成效也，故爲之教曰：理無内外，性無内外，學無内外，知即是行，行即是知，即知即行，即行即知；心有主腦，節目事變，均可應乎而解。夫誠意者，誠於心所發也。格物者，格其意之物也。故格物洵不過之爲誠意之工夫，爲學道之一手段耳。是陽明之後格物者，欲人先通性命之情也，先知誠意之方也，非拒格物於外也。不然者，則先生亟言格物，進之爲克欲之功，又言誠意退格物於其後，則非支離破碎也。先生言學貴有頭腦？吾知其必不爲此也。

再用功半年看何如，又用功一年看何如，工夫愈久愈覺不同。（陳九川記）

要常常懷個遁世無悶，不見是非而無悶之心，依此良知忍耐做去，不管毀譽榮辱，久久自然有得力處。（黄修易記）

此二條所言爲學道之要，亦爲讀書之要。天下之善讀書者，孰不以忍耐專一求之，不事聞達耶？天下之善讀書者多，而善學道者少，猶之求放鷄者多，而求放心者少也。夫天下無過目成誦之書，天下亦無人生而立於無過之地，時時須省察，時時須存養，時時有過即時時當改，時時縱情即時時當節，勿以一言之善而自滿，勿以一行之善而自驕，勿問收穫，且事耕耘，行之既久，或可有成，若不持之堅，則前日用力俱成畫餅。吾見天下之人讀書而或恐以他事耗費其時光，獨於學道則半途輟廢，棄前日用力之時光而毫不之惜，豈不未之思耶？何其棄大顧小之甚也？其尤病者，則行一善事，則惟恐人之不知；言一善言，則惟恐人之不聞，遂使學道之事徒爲外表美備之用，並非究乎天理之途也。所謂古之學者爲己，今之學者爲人也，行之既久，則助長之過，其先有一善惟恐人之不知，其後遂有一惡亦惟恐人之知。根本既摇，全局遂移，其終則有得道而爲鄉願，夫毁譽榮辱外界之好惡是非，道德仁義者，心内之良知良能，以外物而蔽内明，是猶欲南轅而北轍也，烏乎可?!

二、進朱

紫陽之學，繼程周之後，致廣大盡精微，直可綜羅百代，以爲學爲脩身之要。博學、審問、慎思、明辨、篤行其所謂爲學之序也，言忠信、行篤敬、懲忿窒欲、遷善改過其所謂脩身之要也。先生竭精力以研聖賢之經訓，其於百家之支，二氏之誕，不憚深辨而力辟之，故博極群書，著作甚富，徒侶遍天下，降及後世，尊崇不衰，舉世稱爲大儒，宜矣。是以先生之學，受於前賢而集其大成，流於後世，振釀百世之文教，不亦可驚耶？知其可驚，則益見先生學之正矣。世世退朱子者，嘗執一端之說，恣言放論，以其學爲迂闊，遠於事情，不知爲大儒者，自皆有獨到處，不掇其精華而取其糟粕，非志學之士也。諸儒論道，大抵有對症發藥者，如因學者操持過瑣，而進以自然之說；或因學者放縱過甚，而進以慎獨之言，不深會其意，就一隅而遺全局。王陽明有言謂學絶道喪如沉溺大海，先當援之登岸，後乃可授以衣食，故對症發藥者，僅援之登岸而非衣食，若衣食之安，則諸儒别有根本之計劃在。根本之計劃，王陽明言之最精，知行合一，致良知，深入湊理在學者之心會；而朱子之言則最切其學，大抵窮理以致其知，反躬以踐其實，而以居敬爲主，全體大用兼綜條貫，表裏精粗交底於極，謂聖人之學，本心以窮理，順理以應物，是則盡心之外又有功夫焉。故王陽明之論朱子曰：“晦庵之言曰居敬窮理，曰非存心無以致知，曰君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽。所以存天理之本原，而不使支離於須臾之傾也。是其爲言雖未盡瑩，亦何嘗不以尊德性爲事，而又惡其支離乎？”是則陽明亦存朱子根本之說，又謂其慮學者之躐等妄作，使先以明格致而無不明，然後有以實之於誠正而無所謬。世之學者掛一漏萬，求之愈煩而失之愈遠，此乃後學之弊，晦庵不至是。又謂：“晦庵折衷群儒之說，以發明六經語孟之語於天下，其嘉惠後人之心，真有不可得而議者。”則陽明之於朱子實亦力爲推許，力爲辨護，後世或黜王而推朱，或棄朱而言王，各有其所

見，各行其所是，則此猶不加病軀以藥石，而先投以甘旨，不援溺者登岸，而先投以衣食也。陽明之學救世人支離，眩騖華而絶根之病，反求諸心而得其性之所覺，曰良知。因示人以用力工夫之要，曰致良知，懼世人之知良知而不致，而謂即知即行，即心即物，即動即静，即體即用。諸儒之學未如此之精微也。朱子之學欲收人之放心，退人欲以尊天理，懼學者之失於浮光掠影而言窮理以救之；懼學者之蕩檢踰矩而言主敬以藥之；懼學者之偏於自覺而不反求諸己，乃以反躬實踐之言鞭策之，使學者一本諸心，刻刻實在，有體有用，諸儒之學説亦未見若是之深切也。二先生之學各有其本根，故曾相牴牾，而其大别則陽明以格致爲誠意，紫陽先格致而後誠意，然而最吃緊處，皆在慎獨則無所同異也。嗚呼，世亂道微，邪説横行，淫言雜作，人人失其天真，而流於放縱，自由平等之説遂成囂張之習，不懼其無知識而懼其無定向，不懼其柔弱而懼其高明，不懼其不知天良而懼其棄天良於不顧，不懼其不識體用而懼其不反躬實踐。故今日之救藥在乎收放心，不能用陽明之精微，莫若行朱子之深切，俾禮法不敢潰決，而不可收拾，此則區區之意先明王學之用，乃進以先生之實踐，俾學者不長墮於不戢之途，一去而不可收，至如朱王之異同優劣，記者所不能言，亦不敢言，使釋一端之争執而同進於大道。劉念臺先生曰：莫虚勘三教異同，且先辨人禽兩路。記者於二二賢之學亦是此意。

性者心之理，情者心之動。

心譬水也。性，水之理也。

動静真僞善惡皆對而言之，是世之所謂動静真僞善惡，非性之所謂動静真僞善惡也。惟求静於未始有動之先，而性之静可見矣。求真於未始有僞之先，而性之真可見矣，求善於未始有惡之先，而性之善可見矣。

有道理之心便是道心。

凡物必有本根，性之理雖無形，而端的之發可最驗。

以上數條，具見先生言心性之大體。先生之學，確見得到說得出其所主張者，曰窮理。而恐人聽之茫無頭緒，不知從何處著手，故將心、性、理三者連爲一事，謂性者心之理。於是使人心有把握，有標準，以爲窮理者窮心之理。苟本諸天性，發於良心行事，自毫無愧於人，是則有以此立說，既可以生學者信任之心，又可以導學者以向上之道，其用至明，其法至易，其功德至偉。夫世界群生莫不謂天下無真僞也，謂宇宙無是非也，彼之是此之非也，一時之是他時之非也，今日之是後日之非也，六合之中遂幾無顛撲不破之理。擾擾攘攘，衆日辨乎是非之途，真僞之界，而是非真僞益不明於其心。不以是非真僞定天下之安危，人民之幸福，而乃此是非真僞遂幾爲亂天下之本。故憤世嫉俗者，乃曰天下無真僞是非，真僞是非不過爲智者黠者藉以爲亂天下之具耳。嗚呼，是豈真僞是非之亂天下歟？人心自亂耳。夫全不發本身之靈明，馭外界之變遷而乃毫無主腦，隨世界之漸流爲轉移，如是乃以之求是非真僞不亦可哂乎?！昔人築室道謀猶三年不成，而況以是非真僞之空空者，求之人海中乎？故天下無理有理須求之本心，天下無真僞是非，返諸心乃有真僞是非，不然者則理無標準，真僞是非無定律，吾輩從何處求之耶？不知真理將何以知義利、善惡、天理、人欲之分乎？故先生之教性本善也，有理之人心即道心也，惟在人之擴充推廣耳。不擴充推廣，惻隱之心亦不過爲仁之端，不足即爲仁之實事。故先生極力講窮理之學，窮理者，擴充道心之謂也。聖人之所以大過人者，夫豈有他哉，善推其所爲而已。

> 此心此性人皆有之，所以不識者，物欲昏之爾。
>
> 有個天理便有個人欲，蓋緣這個天理有安頓處，才安頓得不恰好，便有人欲出來。
>
> 學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學。
>
> 天理人欲此長彼必短，此短彼必長。

以上數條，具見先生言人欲之質義。所謂明天理人欲二者之分，即使學者知趨吉避兇，去惡就善耳。先生於言人欲處，最爲精到。先生不但謂除天理外，即是人欲，使人人兢兢守法，不敢出天理之外，並謂人欲者即天理未安頓好者，則是人人必須守天理，並須知守天理之法，不知守之法則偶一失足，即成爲人欲之私，始曰："學者須是革盡人欲復盡天理，方始是學"。蓋天理人欲有密私關係，不復天理以滅人欲，則天理蔽；不抑人欲以助天理，則人欲滋，此進則彼退，此退則彼進，毫不可忽略，毫不可苟且，故先生之言此實學道之一關鍵也。

> 天理在人，亘古今而不泯，隨甚蔽錮，而天理常自若如明珠大貝混雜砂礫中，零星逐時出來，若時打合零星成片斷好意思，日長月益，則天理自然純固，私欲自然消磨，久之不復萌動矣，若專務克治私欲，而不充長善端，則吾心與所謂私欲日相鬥敵，縱一時安伏得下，又當復作矣。

此朱子固天理滅人欲之方也。先生既認定天理爲吾心所固有，不須如衣裳谷米須在外市得，苟欲存心爲善，則善已在吾躬，不須他往，只在人之願擴充發展與否耳。故曰："我欲仁斯仁至矣。"初非有所困難，特天下如無有所謂私欲者，則人人皆爲善士，亦天下無有所謂善惡之分矣。然天下既已有所謂人欲之私矣，而此人欲之私，乃如竊賊如虐疾，乘虚而入，意情不得其正則私欲出，天理不得其平則私欲出焉，舉手投足，動輒得咎，然則爲學自不外助天理滅人欲，或黜人欲進天理。二着自均爲立身之務，而徒黜人欲，則人欲者非僅謂外誘於物，亦謂内動於心；内動於心者則天理處置之不當也，不認定何者爲天理之正，何者爲天理之不當而成人欲之私，則徒黜人欲而不明天理，人欲自以爲去而仍不得天理之正，雖去猶不去也。故爲學既當重省察之工，尤當重存養之功，既當重克己之工，尤當重涵育之功，驅後天之蟊賊，不如養先天之實力以爲甲胄，以爲干櫓，俾蟊賊無從侵入，無由肆其引誘。故學者要

着在先認定天理，躬行實踐步步爲營，久而久之則天性日長，私欲日退，君子道長，小人道消矣。雖然思之思之，毋以此而縱人欲，先生之意正欲進天理以退人欲，非謂置人欲於不顧也。置人欲於不顧，不加剪除，則非真欲存天理者矣。

此心常卓然公正，無有私意便是敬；有些子計較，有些子放慢意思，便是不敬。故曰敬以直内，要無點偏邪。

敬非别是一事，常唤醒此心便是。人是日只鶻鶻突突過了，心都不曾收拾，在裹而以敬爲主，則内外肅然。

收斂身心，整齊純一，不恁地放縱便是敬。

近人説敬字時，只是敬君敬親敬長方著敬字，然則無君無親無長時將不敬乎？

主一是敬注解。

心無不敬則四體自然收斂，不待十分著意安排，而四體自然舒適，著意安排則難久而生病矣。敬不是萬慮置休之謂，只要隨事專心，謹畏不放逸耳。

以上數條，爲先生言主敬大體，主敬爲宋儒有力學説，故節録之不厭其煩，主敬之説，源於程子。黄梨洲曰："涵養須用敬，進學在致知，此伊川正鵠也。"考亭守而勿守見也。主敬大體在收斂身心。孟子曰："學問之道無他，求其放心而已矣。"故爲人之學即是心學。世世之講學者，無非不出收心二字，而收心之法各有見解。程朱則提出一敬字，蓋以心無不敬，則整齊純一，心不外縱，故朱子謂主一即是敬也。夫以敬爲收心之要，則若心既收，四體自然收斂，不待著意安排矣，必著意安排，則勞而無功，亦非實學也。然宋儒言敬爲静者，朱子故謂敬不是萬慮置休之謂，必要專心不放逸，故又謂敬字似畏字也。噫，今日之風俗弊趨於浮囂，曷不以敬之整齊純一藥之也？今日之人心流於放蕩，曷不以敬之專心謹畏藥之也？此吾心所以亟彰先生之説者在此類也。

或讀書講明道義，或論古今人物而别其是非，或應接事物而處其當否，皆窮理也。

或先其易者，或先其難者，各隨人深淺，譬如千蹊萬徑，皆可以適國，但得一道而入，則可類推而通其餘矣。

如欲爲孝，當知所以爲孝之道，如何而爲奉養之宜，如何而爲温凊之節，莫不窮究然後能之，非獨守夫孝之一字而可得也。

當知至善之所在，如父止於慈，子止於孝之類，莫不務此，而徒欲泛然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之遊騎，出太遠而無所歸也。

若其用力之方，則或孝之事爲之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際，天理在人終有明處，須從明處漸漸推去。

有人説學問只要窮究個大處，則其他皆通。如某正不敢如此説，須是逐旋做將去不成。只用窮究一個，其他更不用管，便都理會得，豈有此理！

講窮義理須要看得如飢食渴飲，只是平常事，若談高説妙，便是懸空揣度，去道遠矣。

如今更不可别求用力處，只是持敬以窮理而已。

以上數條，具見先生言窮理之大旨。先生學得力於程子，窮理亦爲程子之意，故其補大學釋格物致知章有曰："間嘗竊取程子之意，以補之曰所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也"云云，是足以徵也。天下鑄人之事難於鑄金者，其故一則無勇氣，一則無識力，一則無毅力。嘗見天下有人焉，持之有故，言之成理，抵掌激昂，舌如電光；一言而山嶽崩頽，一呼而風雲變色，聽其言識爲神聖，而觀其行則多遺缺。或有人焉，淋漓揮灑，筆掃大軍，著書萬卷，下筆有神。一字曰褒貶嚴於春秋，論世知人情於月旦，見其文，萬言立下似天際之游龍，而即其行則一善未舉，見笑於鳩鵲。若爾類者，不可勝數，然猶其

上者也。世之口是而心非者，蓋亦多矣，未必其心皆特意爲奸，虛言嬌飾，其多數則實由於知而不行，有爲善之心，無爲善之力，是曰無勇，其故一也。雖然天下之求鑄人者未爲少也，顧範金合土，勞力既久，卒不得一適當之模型。則或其技術來精，才力不足，不知鑄陶之方，手續未清，全局失敗。譬若知父母之當孝，而不知奉養之宜，温情之節；知朋友之當信，而不知交接之禮，規獎之方。則或不得於父母，不信於朋友，是其既知行而未知行之道，遂至畫虎類狗，不得其真相，行之不當，是無識力，其故二也。再進而論之，則天下志行薄弱者多矣。知學之當爲，知行之之道，然一日曝之，十日寒之，不能專心致志一氣呵成。譬彼舟流，知用檝乘風，而或三里而疲，七里而輟，或逆風激水不能上進，反致下游，則是無恒，行必不久，久必不專，此無毅力，其故三也。程朱欲救此三失，俾鑄人有成，遂爲之説曰窮理。言窮理則知徒事皮毛，知而不行之，非窮理矣。言窮理則萬事萬物各有其理，必須窮究其當然，則無無不當，而識力增矣。言窮理則知理貴乎窮，若浮光掠影，行爲不專，胸無毅力，自非窮理矣。朱子引格致之道而入之以窮理，其意深矣，其法密矣。

按朱子言窮理之方，著於大學，又作或問數千言以明之，而窮理之功用於簡言之而證以所言。夫窮理之功可由淺及深，可以類推而通其餘。"蓋學問之道至複雜也，人事之分至繁碎也，馭之以正由或失之偏，而必遇事審察得其腠理，所謂至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。"(《大學》補傳語)。此則窮理之極軌也。故窮理之功，極於豁然貫通，而收效於推闡擴充，故《朱子語類》有曰：所謂窮理者，各有個事物底道理，窮之須要周盡，若見得一邊，不見一邊，便不該通，窮之未得更須款曲推明。蓋天理在人，終有明處，須從明處漸漸推去云云，則朱子所謂窮理，初無分於慎獨，而其終亦自有神境，非如世人所譏之淺近支離也，不由窮理之道而使學者措心於言語文字之外，而曰道必如是者，朱子之所不爲也。

又按世譏之朱子之學者，大都謂窮理之學太煩，此不知勢之言也。

窮理之言，似大而無味，而自有妙用。夫人之欲性莫近小人而遠君子，莫不好逸而惡勞，好諛而直，好高大而惡中庸，於是人每失於不自覺，如不常加以鞭策，制以絶索，則心若野馬不失其馳者，鮮矣。窮理之方使人事事加意，猶鞭策繩索之於馬也，控馭之而不使外逸，久之其馬安之若素，則其功成矣。故窮理之方毫無流毒，外似迂闊，内實精到。夫世之厭其煩者，每稱陽明之學，此則好高務遠之心也。陽明良知之學自無可議，不過其步丈遠，其速太大，馬之行此常虞顛躓，非萬全之方也。故言窮理者，如刻鵠類鶩，猶相近也。若言良知，則恐畫虎類狗貌相遠也。況時至今日，不懼七氣之不振，而懼士氣之不定；不懼人心之太樸，而懼人心之太華；不懼風俗之暗弱，而懼風俗之囂張。故教民以高明之言，不如以沈潛之言爲得也，行陽明之學，不如行朱子之學爲安也，非必朱子之勝如陽明也，時勢則然也。雖然説者又曰：窮理之方雖萬全無流弊，而本心之明究非窮理之可爲，窮理可常行省察之功，而不有涵養之實，不知朱子之言窮理致知反躬實踐，而總之以主敬。主敬者，涵養身心之方也。有窮理以致其知，而又主敬以養其心，則表裏相濟，精粗俱到，此朱子學之大體也。

> 爲學之道，莫先於窮理，窮理之要心在於讀書。
>
> 讀書且就平易明白有事迹可按據處看取道理，體面涵養德性本原。
>
> 學固不在讀書，然不讀書則義理無由明。
>
> 取其一書自首至尾日之所玩，不過一二章，心念躬行若不知有他書者。

此數條俱見朱子言讀書之要。義理之學，周子主静，明道進以敬，伊川復進以窮理，朱子亟言主敬窮理而復益於讀，以讀書爲窮理之方。薛敬軒謂窮理，讀書得之最多是也，所謂以古爲鑒也。書之所言，俱古人教人爲人之道，而平易明白之書如《論語》，《孟子》更爲聖賢之名言，

苟體會人微，則書中之理自均移爲吾心中之理，《論語》、《孟子》非孔孟之書，而爲吾腹中之藏矣。吾人日常讀書顧常讀過而心中不留蹟影，讀若未讀者，則何取手讀書耶？進而言之，吾人讀書而不得一書之用，惟知書之當讀，而不知書之何以當讀，知理之甚精，而不知理之可爲我用，則是不能體會人微，又不能取而實踐，讀書而無益於己者，則何貴於讀書耶，此所以朱子言讀書之方，而告人以心念躬行四字也。

如説仁義禮智，曾認得自家如何是仁，如何是義，如何是禮，如何是智，須是著身己體認得。

默而識之，學不厭，教不倦，今學者須將此三句時時省察，我還能默識否？我學還不厭否？我教還不倦否？

且如居處恭執事敬與人忠，雖之夷狄不可棄也與。言忠信行篤敬，雖貊之邦行矣，言不忠信行不篤敬，雖州里；行乎哉？此二事須是日日粘放心頭，不可有些虧欠處。

世俗之學所以與聖賢不同者，亦不難見，聖賢直是真個去做。説正心，直要正心，説誠意，直要意誠，修身齊家皆非空言。今學者説正心，但將正心吟咏一晌，説誠意，又將誠意吟咏一晌，説修身，又將聖賢許多説修身處諷誦而已。或掇拾言語，綴輯時文。如此爲學，却於自家身上有何交涉？

書上説毋不敬，自家口讀毋不敬，身心自恁地怠慢放肆，詩上説思無邪，自家口讀思無邪，心裏胡思亂想，這不是讀書。

直須抖擻精神，莫要昏鈍，如救火治病然，豈可悠悠歲月。

以上爲朱子講反躬實踐之大。凡今之學者之異，一曰爲己，一曰爲人。所謂古之學者待己也重以周，待人也輕以薄；今之學者待己也輕以薄，而責人重以周也。反躬實踐爲己之學也，責己重以周者也。孟施捨之養勇也，首在自反，養勇猶然，矧爲學耶。自勝者强，古有明戒，人欲圖强而不反躬實踐，猶緣木而求魚也。凡人不知反躬實踐者，一則乏

毅力，一則無恒心。乏毅力則知惡而不去，知善而不爲，無恒心則去惡必不盡，爲善必不力耳。用是二因，生二惡果，一曰嫉，一曰驕，驕嫉之過俱不反躬實踐也。夫不察己之過，而不知人之善，則久之必視天下皆無有是處，流於刻薄。流於昏憒，於是知人之有善，則痛心疾首，必敗壞之而後快，此嫉之甚而流弊不堪矣。夫不察人之善，而惟稱己之善，則久之必視己無一惡，天下之内除我而無外善人，流於狂躁，流於輕浮，於是即或知我有惡，亦只得昧心寨良，極力掩蓋，不使人知，而文過之習成，此驕之甚而流弊之不可説也。故驕與嫉者，人類之蟊賊也，社會中之破壞家也，國家天下之惡魔炸藥也。以此布之田畝，則嘉樂變爲稗敗，以此置之川流，則其露變爲鴆毒，敗壞人類之武器手槍乎炸彈乎，當皆望塵莫及矣。雖然有破壞家自有建設家，有鴆毒自有苓參，有嫉驕之賊，人心自有反躬實踐之可以挽救，向使一人知反躬實踐，則天下多一善士，人人知反躬實踐，則天下將無惡人。蓋仁義禮智四端，皆在於我者，人性本善，近取即是，反躬實踐即得本，無用深探，更無用他求，故人類之福星，即在人類之一身，非必他求也。昔王陽明先生聞市上甲乙二人争，甲言乙無天理欺良心，乙言甲無天理欺良心，先生謂其弟子曰：聽之，彼二人在講學也。弟子曰：争耳，何講學？先生曰：言天理言心，非講學也耶？惟彼二人知争而不知反躬以求而行之耳。善哉！善哉！此正爲天下之人寫照也。天下之人俱有作聖之材力之機會，而不行之，而不求此反躬實踐之福星，此所以善人少而惡人多。民德不能追，風俗不能厚，而人類之魔陣毒藥終不能除也。可惜莫此爲甚。

學者習於持敬之約，而厭夫觀理之煩。

看來别無道理，只有個是非，若不理會得是非分明便不成人。這個是處，便是人立脚地，向前去雖然更有裏面子細處要知，大源頭只在這裏。

敬有死敬有活敬，若只守著主一之敬，遇事不濟之以義，辨其是非，則不活。（朱子謂主一爲敬字注解）

以上三條言主敬及窮理。第一條言主敬窮理二者並行不悖，第二條乃言心有主張乃能修養。心有主張所謂大源頭，所謂主敬也。修養所謂裏面子細處，所謂窮理也。第三條，則謂主敬雖所以收心而非慎思明辨不足以濟物。思辨者，窮理也。

持敬讀書只是一事，而表裏各用力耳。

初學於敬不能無間斷，就讀書上體認可喚轉來。

讀書已是第二義，蓋人生道理合下完具，所以要讀書者，蓋是未曾經歷見許多，聖人是經歷見得許多，所以寫與人看，而今讀書只是要見得許多道理，及理會得皆成爲己有，不是外來者矣。

窮理之要在於讀書。

曰何必讀書，自有個捷徑，便是誤人。

以上五條言讀書之用，以明讀書之於主敬窮理。既言主敬，而讀書亦可發明心性道理。故主敬爲裏，而讀書爲表。第三條則言窮理之道爲裏，而讀書爲表。故讀書爲窮理工夫之一，爲所以窮理之具，非謂讀書爲可有可不有也。故又謂窮理在乎讀書，而不讀書則誤人也。

敬字不可只把做一個敬字說過，須於日用間體認，看是如何，故曰敬以直内要得無一點偏邪。

敬只要隨事專心謹畏不放逸耳。

且窮實理今有切己工夫，若只泛窮天下之理，不務切己，即是遺書所謂遊騎無所歸矣。

學者觀書先須一一認得，如自己做來的一般。

讀書看取道理，涵養德性本原。

以上五條，見無事不須反躬實踐，惟其無事不可不實踐，所以主敬，主敬者所以收本心之明，所以得天性之真，不日日實地體認，則不知果

主敬而未間斷否，惟其不可不實踐也，故必窮理。窮理者所以觀察事物之表裏精粗而蘄見諸實行也。惟其不可不實踐，故又不可不讀書，讀書者，所以窮理也，所以以古人之言爲一身之法式，是則是效不可不能諸實行也。此五條之大意也。

綜上三段，雖不能謂見朱子之學之大全，亦可以知其學之概要矣。朱子之學，理學中之最細密者，所謂物之裏表精粗無不到，身之全體大用無不明，是以《宋儒學案》謂先生之學，全體大用兼綜條貫，表裏精粗交底於極也。由此則所以朱子之學後人謂之迂闊，後人病其支離也，是豈朱子之迂闊支離耶，殆未之深察可厥申其説。

夫朱子之道何爲而若是之深密也？何爲而若是之複雜也？何爲而若是之似迂闊也？何爲而若是之似支離也？是皆朱子之苦心也，是皆朱子之深意也。夫創一特殊之學説必有其特點，而此特點者或因時勢，或因人情，而發揮光大一種之特質。朱子之説深密複雜似迂闊，似支離者，正朱子之學之特質。知我罪我，精微大義在是，而其流於繁瑣空言者亦在是。雖然朱子之説，若學者竭力行之不失故步，則將爲最完全最安全之學術，而學者每不察大體大用，使如五雀六燕，其衡爲均而顧不能不有偏重，而朱子之學乃爲世人所議論，謂爲迂闊支離，謂爲繁瑣，恐九泉之下朱子有知，是豈其所及料而承認之耶？即如陽明之學臧否兼半，而陽明之學黜百魔定一尊，良知良能，切實光輝，已掃一切，示人以求端用力之要，震霆啓昧，烈耀破迷，宜若可以免於流弊矣。然而學者唯心太甚，流於荒誕妄爲？不顧細行，不恤人言，陽明之學至李卓吾等一派而大决裂，以致其始，徒侶偏天下，學説風動一時。明祚，而談者輒疾首痛心惡之矣。故吾國不患無學術，不患無高尚之學説，而勇於開山而難於守成，勇於發揚而難於光大，時至今日，數千年文明之古國亦遂學絶道喪，寂寂無人矣，未嘗非學者之罪也。

夫世之譏朱子之學者，謂其支離迂闊，蓋見其窮理之説，見其實踐之説，而不知窮理實踐之歸於主敬也。主敬者，治心之法，窮理者，守心之工夫也，治心之法專於一，守心之道專賴於事物。天下事物至多也，

而窮理之事亦多矣；天下之事至瑣細也，而窮理之方乃亦不得不瑣細矣。窮理之煩正朱子欲其道之完備也，正朱子大欲其道之安全也，正朱子欲行之無失，心之不放也。夫學者固常欲爲善而惡惡矣，而顧常行爲越規矩者，非其知而爲之也，亦非其不知而爲之也。當其爲之時，未必不思之而欲其不踰矩，顧見理未深而遂失之，此則徒主敬之不可爲學也，故必以窮理輔之，窮理固持敬之輔助耳，而持敬主一之説固絶不支離也。朱子論心性之處，陳言甚高，比之陽明之良知説甚同，陽明專任天性，而朱子乃懼其不足進以窮理思精，而人以爲破碎矣。

讀書之説，朱子最後之學説，益精密而益複雜矣。朱子之爲學，必求其安，必求其實。安者欲其無缺，而不致流於怪妄也，實者欲其有象而有法可尋也。夫空言提出窮理二字，則學者不知其所以，故進之以窮理之方，而窮理甚多，或得之講論，或得之閲事。然講論有時而乖，閲事有時可誤，故特進之以讀書。讀書之中有以比較，有上下，有異同，有得失，可見微知著，可因小成大，絶無偏於一方一面之流弊，學者誠能深察心會，則道在其中矣。何事他求乎？

窮理讀書既精且密矣，而朱子猶以爲未也，猶未必人之必行，故復外加以反躬實踐之説。夫窮理讀書而不反躬實踐，則如食而不化也，非徒無益，恐又害之，故朱子之提倡反躬實踐，爲其學説作安全之干櫓甲胄也。既窮理矣，而以讀書爲其一定之功夫，又以反躬實踐爲堅確之輔助，其綱其領固一歸之於敬，以此推之，則朱子之學非支離迂闊者矣。朱子之學不支離迂闊，而世人固謂其支離迂闊者，則見其精密而謂其支離，見其中庸而謂其迂闊，今日之士遂稱王學而棄朱子矣。夫社會之病，固不在支離迂闊也，以王學治之，猶水濟水，不如行平正之學爲得，此余闡王進朱子之微意也。

三、申論

吾國於世界上號稱開化最早，文化學術均爲本國之産，毫不假外求，

即或外力内漸，吾國民亦常以本國之精神使之同化，而理學尤見吾國之特性。宋室以來，人心風俗進退消長，厚薄之本末，天下國家安危興替治亂之因果，均執於講學者之手。自胡文定之後，鵝湖白鹿風靡天下，如是天下之秀咸趨而進教於講學者之門，於是乃無事。(而非講學)遇富貴，在富貴上作工夫，遇貧賤，在貧賤上做工夫。(朱子語)自始及終夙夕罔懈，其向上之猛非徒在口舌上。夫逸居安業可矣，而彼輩曷若是之遑遑也？蓋一則賢者自立之志堅，聚精會神風發泉涌以求爲善，一則賢者救世之心苦，先知先覺欲求天下之人同登道域，仁心仁德報社會之知遇，盡一己之天職，此則又其大者也。故曩者一代精神集乎講學。理學中之大者曰程朱，曰陸王。程子沈潛，至晦庵而其學益密，陸子高明，至陽明而其學益精，一則釀有宋一朝之學風，一則醞有明一代之文化，是皆講學之力也。時至今日，上無禮下無學，朝無鯁直之臣，野無守正之士，加以西風東漸，數千年之藩籬幾破壞於一旦，而自由平等之説哄動天下之人心，舊學既衰，新學不明，青黄不接岌岌可危。噫，伏生之不作，誰抱遺經？孟子之不出，胡閑聖道？潮流盪漾水生黑海之波，風雲變幻雨灑西方之粟，名世者之不出，蒼生益陷於涂炭，於是乃風俗猖披，人情詭詭，奸僞陰險書盡南山之竹，暴戾恣睢洗穢東海之波。雖然猶有望也，青年學子天性未鑿人欲未滋，今日之書生後日之棟樑也。中國而亡則已，不亡則學生之賜必矣。雖然年來，青年界之趨勢日即於敗，是則尤可痛心者也。其原因則道德之不脩也，學問之不講也，爰列社會及青年現在之趨勢，針以我國之理學，申引朱王之學説，明其得失，詳其利害，以備最有希望之清華同人觀覽焉。

執途人而問之曰，吾國人民如此其衆也，土地如此其大而豐饒也，而外國顧如此之欺淩我者何耶？則皆將應之曰：彼强我弱，弱役强者，勢也。善哉，善哉，中國之危中國人之弱也。中國朝野上下無不犯一弱字，洪範六極之一日弱，弱之不能存，於天然淘汰之中久矣。懨懨暮氣彌漫於國中，欲國之不亡不可得也，吾國士大夫以弱爲文，體質之遜於外人，諱無可諱，個人體質之弱實與國力有絶大關係，而爲種族無窮之

隱憂，至於精神上之弱，尤可觸目心寒。精神上之弱，大别爲二，一曰荒惰，一曰無恒，二者爲吾國百事不整之原因。如工業，如商，如農作輟無常，習於荒怠，而且畏葸退縮，因循不振，而全國人望之莘莘。學子亦有此現象，何以知其然也？夫觀之既往而知之矣，學校之開創久矣，學者之成就衆矣，而國中所謂能力者，百不得一焉，求所謂才士者，千不得一焉。求柱石棟樑能一身任國家之重者，徧國而可數也。是則學人之多而有用者之少也。夫圓顱方趾皆人也，無人不可以有爲也，而無人可有爲者，其自暴自棄也，自暴自棄，荒惰之風爲之也。夫吾人就學之初，莫不意氣逼人，國手自况，而英爽之氣恒與時光爲反比例，亦若光陰爲石，豪氣爲鐵，愈久而愈消磨矣。是則或無自信力，或無勇氣，而皆因無恒之習爲之也。

故吾輩有志救國不可不發憤圖强，發憤圖强不可不除偷怠之風，除偷怠之風不可不求鞭辟入裏之學，求鞭辟入裏之學，求之於外國之不合國性，毋寧求之本國。本國之學術實在孔子。孔德之言心性者，實曰理學。况治弱病，必擇學術中之最謹嚴，行動言語之間絲毫不使放鬆，無可推諉無可怠惰，日日慎獨，時時省身則可。如此之學術捨理學外罕見其他，故理學者醫弱症之良方也。而晦庵陽明又理學中之巨子，晦庵之反躬實踐，無時無地不用工夫，斯非正弱之反而耶；而陽明之知行合一，即知即行，而不行即是未知，何等堅確，何等專一，爲荒惰無恒者之絶好針砭。故欲救吾國精神上之弱，吾願乞靈於朱子之學。今日人心之大患既在乎弱矣，青年學者志行亦既流於薄矣，志行薄弱者，無定主無精神之謂。夫既體乏精神，胸無定主，則如能潛伏不動，不魯莽决裂，則患當少殺而禍可稍緩，而今日之所謂青年者，恒吹氣如虹，光芒萬丈，是固無足怪，吾輩生不逢困乏，不知挫折，得天獨厚不知其艱難也。顧此風益長，吾國益僨。蓋以薄弱之心胸隨囂張之亂風，加以新風之潮流，於是人心如水然，决諸東方則東流，决諸西方則西流，波瀾起伏，毫無定主，全不可依賴者也。故無敵力而熱心者徒僨事也。昔者希臘將亡也，其國民竭其全力以抗馬其頓，然而敗者熱心而無敵力盾其後也？若近來

朝鮮之將滅也，爲銀行交涉，慷慨激昂開會而至者數萬人，然而未有補於國也，不旋踵且爲日並矣。吾國自海禁大開之後，歐風美雨咄咄逼人，於是乃有愛國之士出，於是乃有熱心之士出，舉筆則山嶽崩頹，抵掌則風雲變色，是宜可以救亡矣，而國何猶至於此極也？蓋熱心愛國者當出之以鎮定，當繼之以實力，自由平等者，當衡之於法律，更當尤之以學問，若在就學之年則魄力未壯，胡可操刀以割耶？故吾輩視之爲自由平等者，人見之以爲放恣，以中無實學故也。欲求實學，欲求毅力首在道德，求之本國，舍朱王何以哉！

今日人心既患囂張矣，顧又加之以虛浮圓滑之手段，漂亮之學問，習焉不察，毫不爲怪，本國之人相欺以僞，文字之上冠冕堂皇，心腹之中艱窘特甚，奢侈輕躁，施施然且自得也。回顧而及今日之學生，則虛浮之習尤不能免，其故則物質之文明，日日廻旋於其腦中，耳目之官，心智之思，俱不見他物，惟見機械之巧，器物之精，分妙之中無不思發達其心智，長育其體魄？而人身之源，人類之英世之所謂心性之學者，乃無暇入其心中。夫騖於技巧之途而人心趨於詭詐，馳於精美之域，而人心流於侈靡。勢也，亦宜也，故欲救輕浮之弊，必先去其機械侈靡之心，而使之及於真正之心理文明，則物質文明相得而彰，可大可久矣。心學理學固以朱王爲巨擘，盍試亦求之歟？

夫志行既薄弱矣，又加之以囂張，既囂張矣，又加之以虛浮，而囂張虛浮之外又有種種惡習劣點，此則俱或曲於志行之不堅，習氣之不戢，人心之輕躁，然除此而外則又或根於第四原因者，則不明事勢，遇事無科學上之一定之觀察是也。蓋人未有不自足，而稱人之惡者，未有不譏人而詈己之善者，此則未必皆出於驕嫉之念，亦有其病在一蔽字，人若不自知耳，知之則可以改之矣，知之而不改者有之矣，不知而不知以改者，未嘗不多也，不明理勢則或本一以概，凡見丘山而毫末，見殀殤而壽期頤，或執一而忘百，膠柱而鼓瑟，刻舟以求劍，不衡輕重，不察小大，不論緩急，不究先後，是以胸中無一定主張，遇事則茫然不知其所可。英人之言曰，日光之所以不没於英國之國土

者，蓋以英人遇一事有事前之成見，有臨時之規劃，每至一地，無論有法人有德人，而英人可使之俯首就範，以吾人精神秩序較若輩爲强也。西國史學家之論亞歷山大帝之戰也，謂其有戰前之預籌，臨事之機變，是以戰無不勝，攻無不取，故欲大有爲者，非有清醒之頭腦，正確之思想不可。而吾國一班士夫則尤弱於此，不明理勢，散佈其害種惡果徧國中，而及於吾輩青年者，則二事爲大。二者爲何？一則偏於理想，一則偏於表面是也。

偏於理想者何也？蓋嘗論之，方吾輩年少氣盛，未嘗不以未來之國士自許，雖然及其出而仕重責計大事，則其恢恢有餘者鮮，其可以砥柱一時者鮮，則豈其志氣之盡消磨哉。何其虎頭而蛇尾耶？蓋國士蓋亦有國士之道耳，向使在一人意氣，其盛之日執而問之曰：如何而可謂之國士，爲國士須如何作爲，如何手續，則類皆張目結舌而不知所以對。蓋平時固未嘗念及此，即念及此而未嘗有綫索，有法則，有科學：上之思想論斷故也。矧平日所學，不過發達心智，未發助其任事才力哉，任事之才力雖或得之於經驗，亦可得之於學問。蓋如取學問，挹其精華而使其爲我所有，則亦可以增進才力，遇事可不至張皇矣。

偏於表面者何也？蓋吾輩類無深入之理想，取毛取皮而不究其根源，即如今日國學之不振，亦未嘗非由於此病。自西化東漸，吾國士夫震焉不察，昧於西學之真諦，忽於國學之精神，遂神聖歐美，頂禮歐學，以爲凡事今長於古，而西優於中，數典忘祖，莫此爲甚，則奴吾人，奴吾國並奴我國之精神矣。是非不明，理勢之又一大病耶，知其病則宜常以心目共同觀察，遇事遇物隨地留心，精於鍛製，工於取法，若此則全爲朱子窮理之學。故治朱子窮理之學者，後日成功之張本也。

記者以理學譫言與同學諸君見者半載於兹矣。今也時當春令爲一歲之首，送盡嚴冬，催殘臘鼓，是時也，諸君類當有一歲之新，猶新謀，而於身心之際，尤當首加以省察，固不必朱子，不必陽明，而要以道德

爲指歸，以正確之目光堅强之心胸爲準的，樹德務滋，除惡務盡，自强自牲，則雖未學晦庵陽明之學，亦實晦庵陽明之所許也，記者之作理學譫言亦非欲人人從二人之學，實僅欲明道德之要，以貢獻於諸君；之前，聊盡一得之愚云耳。

（原載《清華週刊》第13~29期，1914年9月至1915年1月）

孤嫠泣(短篇實事)

“噫，兒歸乎？……噫，兒歸乎？……”其聲凄以厲。時則一老媪倚閭而望，其白髮與秋山夕陽相映，益覺作色慘淡，其老眼中發出一種幽光，向田埂上來影直視，影狀蓋侏儒，而老人則以其爲愛子也。

無何其人至，媪知非其子，則喟。其人間曰：“姥姥在此何爲者？”媪應曰：“無事觀山色耳。汝抑知我家哥兒何處去耶？”其人忽作獰笑摇首曰：“金兒耶？或在東街李七家爲……然我究也不知作麽生也。姥姥，吾事忙，去耳。”踴身舉其短足跳而去。

回視老媪，則顔色灰敗，頻念曰：“李七耶？渠果在李七家中耶？”方言時，身似戰慄，所倚之柴扉索朽以震而傾，老媪急出其手强扶之，而泪痕固縱横被面也。不意扉重，媪力不勝，則伏扉面而泣，然不知抑扉重耶，抑媪之力弱耶，抑媪之心苦耶，刹那間媪忽起而復望。

久之，子仍不至，秋風泠泠撲面可驚，夜色迷離，百幻齊現。媪心悲而復懼，媪猶著單衫，蓋形縮塞，蓋其冬衣昨已入梁上君子手矣。老媪顧猶立門坎，忽曰：“兒今夜猶不歸耶？家中所有之物，盗今夜恐將空之矣。夫我一人胡禦之者。噫！”媪之聲愈啞，媪之心愈枯矣，遂入室伏敗榻上卧。

無何，忽有唱山歌聲，聲甚樂，媪聞之心躍，蓋其子之歌聲也。

急起迎之於門，問曰：“兒昨夜何往耶？得無病耶？”金兒不意母竟尚未眠，倉促間不知所答，良久曰：“未也，吾蓋爲五伯所留耳。”媪曰：“吾聞汝在李七家中也”。金兒曰：“李七……李七耶？吾不知之也”。媪本欲責其子，然見其子後盛氣冰銷，撫慰之不暇，何暇責之乎？

媪復曰：“兒飢乎？欲食乎？余尚留碗粥在也。”兒冷然曰：“請待之。”遂垂首以思，有頃，急曰：“余冷甚”。其母曰：“噫，昨夜衣物幾

爲盜空之矣。顧尚有汝父之棉襖在此，蓋爲我作被，蓋兒冷即取著之可也。”金兒既得衣，則亦不問夜竊之事，謂其母曰：“五伯謂我添衣後，當至其處操作，明日使我歸也。”遂不待母之允而飛步以出，口中復唱其圓熟之山歌。兒之歌聲起，而母之哭聲縱矣。

媪之哭，慮其子之不肖非知知之也。金兒爲李七誘入賭場中，盡輸其資，無奈於夜中竊取衣物以償李七，其母固不知也。金兒初因甚孝其母，其父雖早歲爲讎家所中疽發背死，金兒固常椎心泣血，以求得其讎人之首也。今爲李七誘入墮落之途，傷矣。彼李七者，誠何人哉！是夜，媪憂懼交至，未曾稍安，夜長蓋如年矣。

日出矣，清晨望其子而不至，午炊烟四起矣。其子猶不至，時而東望，時而西顧，不見金兒之踪影也。及夕陽在山，媪已二十四小時未食，乃食一碗殘粥，欲食後跋涉至五伯家，見其子。而其子乃歸來矣，金兒歸來乃不以足，乃二人以破門一舁之來也。

媪猝見之顔益慘白，急曰：“何耶？吾兒病耶？”詢之，則金兒在李七家博負人巨資，不能償，爲李七鞭打幾死。五伯知之，遂使其人舁之歸，俾無再生事，此皆來人所傳。彼五伯者則爲里王，爲朝廷命官，公事至忙，不能身親此瑣事也。二人將金兒置榻上，匆匆携門以去。

嗚呼，此時之金兒乃大可憐矣。面紅頭腫體無完膚，一身所有，除短褲外，無他衣物，蓋其衣乃棉襖俱爲李七剥去償賭債。回想昨日此時，彼恰著棉襖出，歌聲其樂，今日此時，則何如者，匪但歌聲，其聲息亦幾不可聞，世事變幻豈直蒼狗白雲已也。

存者且偷生，死者長已矣。金兒之知覺全失，去死一間，而媪則猶生也。對此情景其何以堪？李七者，固死金兒之父者，媪不忍告其愛子，亦不敢告其愛子，以彼年幼血誠，懼生事端耳。叵料李七者乃陰險如此，竟誘金兒而置之死地耶，叵料金兒之聰穎向痛泣其父之死者，乃爲所誘耶。孟子性善之説，豈嚮言耶，何金兒近墨而黑之速也。

媪乃大索室中以覆金兒，坐於榻側者竟夕。其淚乃如江河下瀉，百計以求減其痛苦，慈母之愛子固非筆墨所可形容也。於是而夜半而昧爽，

媪固一步不離其側，亦一夜未合睫。紅日東昇，旦氣清明，金兒乃時開其眼，媪又撫慰之備至，生公説法，頑石點頭，金兒此時乃復其天性，泪珠瑩然，雖未能言之了了，而自其淒幽之目光，可以知其悟也。乃視其母者屢，顔面時形痛苦狀，吾知其雖割心剮肉，苟可報其母者，彼無不爲之也。至是而荀子性惡之説又誤。

家徒四壁，今媪何處求醫藥耶？即醫藥可求，媪又何敢捨兒去耶？日晌而五伯乃命人至，人至而金兒氣絲不屬，少頃，捨其孤母去矣。噫，媪之痛之恨，當又非筆墨所可形容也。須臾，五伯乃慨然捐棺木及應用物數事，草草入殮，即日舁至亂塚堆中葬之。金兒入土，而媪此地上乃無一親人矣。苦莫苦於飢寒迫，哀莫哀於老將至，况老而無告，喪其獨子，况彼乃又嫠耶。吾知鐵石心肝，聞其哭亦當爲之碎矣。未幾而金兒側即又加一新塚，其人誰何？當不需吾之告也。

一出慘劇，至此終局。金兒之失以性相近習相遠，無足怪，其事亦平平無足述，顧我不能已於言者，則特戒爲人子者也。無父何怙，無母何恃？天下多慈父母而鮮孝子，爲子者不可不慎也。

（原載《清華週刊》第 13、15、16 期，1914 年 9 月至 10 月）

理論之功用

美人白來氏近發佈一篇之論文，題爲《無用之德行》，並序其端，意謂天下事有奇必有偶，有正必有反。意謂道德者，世人之所尊崇者也；實行者，世人之所寶貴者也；空言者，世人之所鄙視者也。顧我之著此篇特發明空言無用之德云云，蓋中國恒患神經衰弱之病，西人恒患神經過敏之症，近人不求深解，日趨於西人過敏之途，爰特節譯是篇名之曰“理論之功用”，以求挽狂瀾於萬一耳。

世人之口頭禪，非實際與理論耶？當人爲此言時，彼亦未之深異，惟以實際褒而理論貶耳，嘗試舉一例以證之。今有巨厦不戒於火，有人焉登樓而不能下，則其下之觀者，必手指口呼，百計求出其人於險。有爲蘇格拉底者過之，而若漠然不動於中，自語曰：奇矣，彼何欲耶？求生命而汲汲耶？惟其生命之重，果足以動衆人之狂熱耶？有何充足之理由耶？惜乎其不早防也，曷爲不多其梯耶？曷爲不慎其火耶？然蘇氏之言未終，而人已逐之去，知之者不過目爲哲學家耳。噫，思之思之，孰爲實行家耶？衆耶，蘇氏耶，則世人必以之許衆。蘇氏者，不過理想的唯心的論道，則千言立下，而治事則不足也。雖然，衆人與蘇氏何辨？夫衆人惟知現狀，知其人之求生也，知火之不可侮也，耳中惟聞其人之呼號，目中惟見其人之焦窘，絶無事理之反想，夫如是故彼等竭能盡力求救其生命，惟應當前之現狀。則實際者，惟使人支付現在所生之事已耳。善乎總統克倫威蘭之言，謂實際爲現狀，而非理論之現於前也。今無論現狀之如何，而實行家則惟知現狀在其前，然理論者實事之母。實行家短於理論，惟戚戚然覓一手段以對付現狀，惟知糊口，惟知工作，惟知求及格之考試，惟知好諸種之運動，其事簡其問題狹，限於行爲之

方面。歐人固嘗笑吾美之傾於實際，吾美人亦確足以當之，故歐洲之鐵路幹事、運動場之辦事員等均時求諸美國，而音樂師、詩家、哲學家則無聞焉。康布里大學的肯生氏嘗曰：吾人作事，不稍休息，更且時時加其速率。如歐人執而問之，何故而若是其忙也？則張目結舌不能對，即己亦莫知其故也。夫實行家不惜其能力，費無上之速率，無限之力量，而不計收果之如何也，其最終之果，非必無成功，然實則不過今人趨於不戢之途而發耳。世人大都用多量之精力於三事：一金錢，一跳舞，一運動，或觀他人之運動。是以金錢欲其多，跳舞欲其善，運動則欲其勝。若爾事者，皆爲吸收實行家精之要素，彼固不豫計思及，其生活惟隨波逐流，絕無成見，或且如競走者，惟欲勝其敵，而不計其方向及終止。噫！凡事之成者，無不可爲，故吾敢吾告此等誤解之實行家曰：爲他人所爲，而須進步改良之，以人爲鑒，而擇其善行之，則其成功必矣。今所謂實際者，其旨既已明矣，今吾人欲爲真正之實行家，而不有失，則莫若先察失之所在。夫進行方法之善否，全以結果之良否爲斷。凡人咎方法之不良，乃固結果之不成功耳。竊亦嘗譬如此有人焉，以一身精力奮發以求富，而自信其才力手段之非劣，及既富矣，而知富亦不過爾爾，則大悔，而其精力遂費於無何有之鄉，一錢不值矣。夫人至老而覺其謬，行事三思以圖補救，然其事最初果以片刻深思之，則固足以無此苦惱矣。此種悔恨，哲學家謂爲反思反想，而余謂爲無用之德行，而不實際之智慧也。至此而此無用乃有價值矣。然講實際非無價值，德在豁達而失之於囂張狂熱，夫實際固理論所可包括，而不可包括理論也，夫哲學理論不惟可定實際之效果，能使或阻一方法之進行已也，且可於人當困難之境，解決各端。惜乎世人之忽之也。顧此亦有説吾人賞科學，因人明其功用也。見汽舟之渡海也，火車之行陸也，醫藥之治疾也，機器之制物也，而理論之功用固不可見，然究科學之發，非出於理論家之空談耶，此等理論家初非爲實行家所許，恒不合時宜，乏治事之能力，然今日人受其賜矣。以此而人乃有自用之思想，以此而人群有進化，以此而人畜

之路分，文明野蠻之界顯。夫野蠻人者，固孜孜應其當前之現狀，如實行家者也。故世之實際甚短，欲推長久之實際，莫若先深究理論之爲得也。

（原載《清華週刊》第 15 期，1914 年 10 月）

新不朽論

天下無神仙，安有長生術哉？智者知難逃死關而就死，立教曰：君子息焉，小人休焉。曰耻没世而無聞，曰斤斤於身後之名，故立德立功立言之三不朽尚焉。三不朽者，爲人之精神立説也，而人之身體固未有不朽之望，然自科學進步而身體不朽之説，日盤旋於科學之胸中。至年來而法國有麥支尼哥之理想，證以開羅博士之實驗，而此新不朽之説乃出。

欲論此題，自當先知死之真義。依科學言，死有二，曰變故，曰天然。世界群生幾俱死於變類，皆經非常之攻陵，謂之死毋寧謂之殺。蓋死於變故，非僅謂觸電、溺水、槍斃已也。嬰兒之殀折，人之歿於癘疾，俱變故之死。此等死亡在學理上可以防禦。蓋皆由人身器官攻於外物，而毒非發自本身者，例猶與微生菌競争是也。

但如有人如此安居無疾，亦不克逃死。老漸至而身漸衰髪白矣，筋頹矣，骨骼脆矣，血脈不能周流矣，然彼固無病不過老境漸至耳。無何終死矣，不活矣，死亦安静而無苦，是則無疾之可言，不過謂之老死耳。如此漸失其力，漸漓其英者，科學家謂之天然死。此則死由本身，不與外物，與死於變故者絶不同，然此例可舉則甚少也。

夫死由本身而不由外物之侵害，則身體中必有一物焉，可制吾人死命，然試問此物果何物乎？若以宗教哲學托諸空，言解之，則甚易。生長病死人之常理，如輪之轉，如木之茂凋，如四時之序，科學家謂爲物理上作用。物作用必以物理解之，物理謂破壞不必有佚之者，如微生物是也。

麥氏經實地之考認，在大多數中毒，俱發於大腸之腐濁物，而誨人治以酸乳，以酸乳能殺毒故也。由此言之則死之由腸毒，則猶是死於變

故也。然麥式則深信天然死之説，而立一定理曰：人身所有之細胞，即無外界之侵擊可製造毒質壞人身體，細胞因常分裂新陳代謝，於此手續中，發出毒質，可傷生命。故天然死者，是一種不覺之自殺，死遂似爲不可避者。然若能有法去此毒，死亦可逃，古之所謂長生藥者，無乃指藥能去此毒者而言耶。

當三年前，開羅博士實驗，可使割下鷄身肌肉生存。以與體温同一之温變，以適當之食物(鷄肉)割下之肌肉生長之速，如在鷄體中以鷄心之一部如法驗之，在顯微鏡下可見其搏跳如此者，至百有四之久。細胞之生於外者與生於内者同，初則如幼時生長極速，次則如童，次則生長而生長呈停滯狀，次則顯衰敗之征，及至其顛則遂大壞，過一定時間之老境，則生命去而死至矣。因何而致此？醫家之解説不謂之餓死，即謂由於菌毒，但自始至終氏備有豐足之食品，而用最縝密之法保之不侵於微生菌，故此種死亡謂之天然，謂之老死也。

身體爲細胞所成，故細胞爲命所寄，亦病所居死之由也。故欲知人死之情狀，必應知當時細胞之變化，察細胞之工作，人智現尚不及此，而開氏之所能驗而推及者則由彼有之鷄之肌肉，視其經過變態，自幼至老死而定，麥氏之説不謬。故能有藥以殺本身所有之毒者，則鷄可不死矣，故彼經幾許實驗而得以一種液體洗之，洗後而得至奇之結果，則是此肌肉忽呈幼時狀態，而又經一度之生命及至衰老，氏亟又爲之洗，而此鷄肉遂又返老返童矣。是此經過無數度之洗浴，而此肌肉亦經過無數度之生命，如是者竟至三百五十八次而猶未壞，前途更未可量詎不可驚耶。

最終而氏信其已驅此無上之惡魔，此肌肉雖不洗亦可不死，而麥氏謂天然死，由於本身之毒之説，信而有徵矣。故如能發明藥品，能去人身自發之毒，則人必可不死，是身體不朽，亦非不可見之事實，惟在此藥品之發明耳。

（原載《清華週刊》第20期，1914年11月）

植物之心理

世人恒以爲人類有知覺者也，脊椎動物有知覺者也，進而言之則謂動物皆有知覺者也，最下等動物及微生植物亦有知覺者也，此外則皆爲無知覺者矣。雖然所謂知覺者何也？依科學義則以知覺爲單體，以有神經而能識能知之謂。美人笛克納氏，著名之心理學家也，謂所謂心者與知覺爲一物，而討論之曰動物、人皆謂其有知識也，即極簡單神經繫之動物亦謂其有知覺，至若植物則俱無知覺矣，然植物亦有感覺官如人之五官，然使此器官附於動物體，則亦謂之有知覺，然不幸而附於植物體，則亦謂之無知覺，是恐未之深思也。

希臘亞里士斯多德氏謂動植物俱有靈魂。惟植物無感覺。木體者，植物靈魂之所在也，至材奈亞氏則謂石生長者也。植物生長而滋植者也，動物兼之而又有知識者也。自林氏之後學者，孜孜於植物分類，採集標本矣，降至近世乃漸脱林氏之羈絆，而研究植物之生活，採集標本一變而爲實驗矣。

在此發明之階梯第一步，則爲知動植物細胞相同，原形質之難辨别其屬動物或植物也。第二步則知運動能力不僅屬之動物，植物亦有之，此則顯微鏡之功。在顯微鏡之下可見微生植物之行動活潑也。再進一步則知植物能知刺激。哈伯倫氏曰：能受刺激不但動物爲然，植物亦同，亦因刺激而起運動若微生植物，此現象則尤著。夫動物能因刺激而動，則謂之有知覺，今植物亦同而可謂其無知覺耶？昔哲學家富民爾氏曾預言植物之知覺，今日逐步進行將全驗，富氏豈不爲之快心哉！

謂植物之心理吾輩自指其極單簡而言，自不能謂植物有人類之心思。心理學家言心理之要三：知覺、映象、效果是也。於植物吾輩自只望其

有知覺耳，經無數之發明家尤得力於心理學家波更氏，因而知植物之變動因刺激而成，用極精之器械探得多數植物運動，皆由於刺激，又知如動物，然管理刺激之器不必定在受刺激之地，或相距甚遠亦可傳達而至。昔達爾文氏亦嘗以根水平置之，根冠受地心之吸力下垂，並使根之他亦下垂，此則大受刺激之處，與管理器官非在一處而有神經傳送也。植物之呈此現象者甚多，如合歡草是也，以水壓力由細管傳達至其上，則即可有變動，如以棒擊其一部則被大風全體動摇不止，在其中及多數植物中於細胞之側有物質，或如細綫，此則似神經纖維矣。

自植物對於刺戟之感覺明，而哈氏乃著手感覺器官之考查，於知受刺激植物實有特別之器官，爲細胞之一部，或許多細胞搆成。在動物吾人知其能受温度先聲觸壓及諸種化學之刺激，而於植物所知有限，僅知其對於物理上刺激之器官，受地心吸力及光之器官耳。他種刺激雖知其有此器官而未完全發明也。

受刺激之器官有三，一曰知覺點，二曰知覺胞，三曰知覺針。知覺點者爲非非氏所發現於一種葡萄之卷鬚中，此處爲最高之知覺地，而全體之最薄者，中實以虧酸之結晶體；知覺胞者及植物皮膚之凸出物，外表甚薄而中實以有機物，此則常見之於花，雄蕊之花絲中，感覺甚鋭，觸之則此雄蕊折曲極速，而其花粉移動，此則利用刺戟爲花粉交通之用；知覺針者或複雜或單簡爲一細胞，或多細胞所搆成，最好之標本爲合歡，觸之則傳消息極速，所以保護外界之侵官也。

能有感覺而運動之植物，蓋亦甚多，茅膏菜及捕蠅草是也，如一蟲在葉上，則茅膏菜先發出沽液以困之，因蟲欲逃，極力動移，史觸其感官，而葉及其上之毛刺卷而閉之，吸其滋養物後，葉開則惟餘無用之物質，風起則帶之遠揚矣。若捕蠅草則有一蟲近其刺，則即以葉捕之矣。此二者均爲植物有感覺能捕食之絶好證據也。

前世紀中，有人以實生植物水中置之，則其根冠向下而其莖上揚。下向者受地心之吸力故，上揚者離地而欲就日光故。昔以此置之運動極

速之輪中，則地心吸力失其效力而無上項現象矣。

1881 年達爾文氏知對於吸力之感覺，雖限於根中部以下，而吸力之刺戟則可達其上，生長極速之處，不知何故。在十九世紀之末有某動物學家在動物體内見一種知覺小囊，其中滿儲液質而以有生機之細胞，液體爲結晶的或無機物，其囊則有毛生焉。當此動物移動時，液質流動而觸此毛，故可雜持動物身體之平衡企立，不使有傾倒之患。初以此囊爲聽覺所在地，其實非也。

二大植物學家哈伯倫氏與納梅氏，不謀而合，皆知植物根中一種澱粉粒，與所言動物之所言相同，因澱粉粒之液質與此種細胞中之液質極相同，而且此粒爲定根莖之運動者，故植物常呈彎曲現象，如上所述也。此種澱粉粒亦生於莖及葉中，或成層或成圓筒狀，且如植物無此粒者，則不能有彎曲運動，此真可證明此種澱粉粒爲管理植物之運動者也。

除此而外，植物對於光之感覺亦甚强，如葉花之晝開夜合，因就日光明，易其方向有所謂睡眠運動其證也。蓋植物表皮有細胞凸出而成一種受光之凸鏡，以其表皮印攝影片，則見無數黑點，此點爲此種細胞所在地，是能受光之證也，光之於植物在生育上有極大效力，故植物之有此現象也宜。

植物不寧對於光有變光也，對於震物亦然，花葉亦可因而開闔，此類亦多。植物之運動極奇者，則俄羅斯一種山芹菜是也，葉生於莖之周圍，而成一杯用以盛雨水，當天氣乾燥則葉放弛，俾水下流，潤其根葉上並有針刺以吸小蟲之養料。又有一種水中植物，雌者用極奇之方法以誘雄者，因而種子不亦怪乎？

凡此爲化學作用耶，但此何以别於動物之知覺也？在動物能受刺戟而動，則謂之爲有知覺。夫植物固亦然，胡爲謂之無知覺耶？人恒以他人爲有知者，因見其言語動作一如己也。然二者動作尤爲知覺强健之證據，故下等動物能動能適其生存，則謂之有知覺也，而於植物何以又否

也，是真大惑不解矣。

故吾人已知植物與動物亦有心理之知覺，知刺戟知運動，不過知覺杜簡單耳。以後之發明，或可證明植物有思想有感情有意思，亦未可定。

（原載《清華週刊》第27至29期，1914年12月至1915年1月）

快樂與痛苦

古今中外恒無寧日也，生存競争之事烈也，圖謀欲望之願烈也，人心之火烈也，世運之推移磨轉而生之熱尤烈也。仰而思，思伐人之心志，斫人之體力；俯而視，視奪人之靈魂，驅人之體魄；就地而卧，卧有夢其夢也，則用精靈猶其醒也，其動也如故也，其烈也如故也，及其醒也，則又復勞其心智，以回想而幻其所夢於寸中矣。不及數十年而廢，不百年而死。其遺□之外人之得以知感之者，惟其所留之憂思哀慮而已。故莊嚴華之世界，充以殺機也，圓頭方趾之衆生一愁域也。嬰兒呱呱之後，其心無一日不勞，其體無一日不動，其志無一日不摇，其靈無一日不昏，勞也，動也，日甚一日而人日憊。是故以震旦人士視歐洲天下之至治至平者矣，而乃有千萬人之戰争屠殺，以歐洲戰場之軍人思中國天下之至静至安者矣，而有水患虐疫危亡之憂。鄙諺有之曰，平民思帝而不知帝之思爲平民也，故對於世界有世界之事業爲世界之圖謀，而世界不得寧，對於人類有人類之生存爲人類之圖謀，而人類不得寧，洎乎一國一家而降至一身，未有不努力争先，肝腦涂地也。雖然思之思之，天下之曷爲有圖謀心也，有企業心也，其决甚大，其故甚簡，則快樂及痛苦觀之所驅使也。是故苦樂者萬善之動機也，亦萬惡之所以出也。聖哲之創學説宗教也，無不注意苦樂。孔孟之教以苦樂爲警鐘，所謂生於憂患死於安樂也；佛陀之教以苦樂爲塵俗，所謂妄生分别都無色相也。若西洋之哲學家更有樂利主義，或以苦爲進德之媒，或以樂爲得道之機要，其旨歸無非欲脱苦樂之束縛，或利用之以造福社會耳。今日士大夫之論中國人也，或曰無愛國心，或曰無群性。所謂不愛國者，自私自利一己之禍福，昧其良知也，所謂無群性者，謀生自顧，重個人之憂樂，則不暇謀及社

會也。論者有謂中國之腐敗貧弱，由於徧國門户墻壁之所大書，童孺婦女之所咸識之福字，其也語妙天下耐人尋味矣。故欲救中國，欲救中國之民德，無他，即破除快樂與痛苦之觀念是也。諸葛武侯名儒亦名臣也，而平生之得力在淡泊寧静四字，故吾輩不欲傚武侯之報國則已，如欲之則養心省克即在今日矣。吾更爲諸同學覼縷陳之。

一、界説

快樂與痛苦心理之産兒也一，

快樂與痛苦相對而非絶對二，

快樂與痛苦爲比較的三，

快樂與痛苦相反而實相成四，

快樂與痛苦互相反應五，

快樂與痛苦直接以心理爲標準六，

快樂與痛苦直接囿於時間與空間七，

快樂與痛苦依乎心而有作用八，

快樂爲感情之變化，合其心之所好者也，痛苦則反是九，

樂者好也，心之有所好也，苦者困也惡也，心之有所困有所惡也十，

得乎己者謂之快樂，反乎己者謂之痛苦十一，

快樂痛苦爲欲望之源，欲望愈淡，苦樂愈不足縈其十二，

快樂爲放蕩之媒，痛苦爲怨怒之根十三，

善者何快樂而已，惡者何痛苦而已，當因勢利導求利益三大者，以就樂避苦十四，

取大樂去小樂謂之善，取小樂去大樂謂之惡十五，

當視精神上之苦樂重於身體上之苦樂十六。

二、種類

夫苦樂之源，因皆根於妄生分別，全由心理上之作用。雖當心理有種種之變動，有種種之接觸，吾得而類別之。

快樂與痛苦有廣義有狹義。廣義者一班衆生之所承認，無論水火兵災，無論生老病死，無論苛政人事心理不如意者，莫不謂之苦，反是而身心之如意者則類皆謂之樂。狹義者一部分之哲學家所謂真苦樂也，是則其謂苦樂，恒有道德觀念，恒有真理觀念，恒有救世思想，謂樂莫大於心神之快愉而身體不與焉，哀莫於心死而身死次焉。孔子曰：君子坦蕩蕩，小人長戚戚，持此以衡則皆狹義之苦樂也。

快樂與痛苦有自動性有受動性。自動性者全爲狹義之苦樂，受動性者則爲世俗之所謂苦樂廣義者也。自動性之苦樂出於己關於一己之道德，關乎一己之性情，若受動性之苦樂，則動於外物，藉於境遇，關乎一時之外界影響，關乎一地之外界勢力。故自動性者狹義而受動性屬於廣義也。

快樂與痛苦有積極性，有消極性，積極性者爲身心身真感快樂或真覺痛苦之謂，消極性者，則心不覺痛苦之快樂與不感快樂之痛苦是也。廣義狹義或自動性或受動性之苦樂，皆有爲積極有爲消極者，非必一律也。

快樂與痛苦有精神及身體上之別，其實精神上之苦，樂即狹義者，身體上之苦樂即屬廣義。精神上之苦樂則哲學家之所視爲苦樂者也，由是而霍布士諸氏由是有善爲快樂，惡爲痛苦之學，遂利用苦樂説道德，亦苦心亦敏給也。

按心猶體也，身體無適當之保養，無合格之運動，無合宜之飲食，無佳美之時氣，無優良之地位，則發生病疫無他處之乖方也。苦心亦然，無道德無才智不用良知良能，則亦發生心之疾病，非必有人執賞罰於其

間也，亦以處置乖方耳。西方哲學家之樂利派俱以善惡爲樂苦之源，良有故也。(未完[1])

（原載《清華週刊》第30、31期，1915年2月）

① 本篇爲未完稿。

談　助

無道德者不能工文章，無道德之文章，或可期於典雅，而終爲靡靡之音；無卓識者不能工文章，無識力之文章，或可眩其華麗，而難免堆砌之譏；無懷抱鬱積者不能工文章，無懷抱鬱積之文章，雖可敷衍成篇，然乏纏綿愷惻之致。詩窮而後工，非詩之能窮力，實窮而後工也。天然之物，非有天與之爵禄，非有滅賦之智識，非有天生之情性，不能得之。吾鄉蔣酉泉先生所著《青燈泪傳奇》，僅詞典中未顯著之一種耳，亦僅吾鄉人士得而知之，得而讀之，得而賚之。然先生作是書時，一腔情懷，正與蒲松齡著《聊齋志異》時同。蓋先生亦以孝廉終身，一生潦倒，雖寫美人薄命，然寓意實在名士懷才不遇，其曲未出，隱隱言及之。與蒲氏論葉生一文，同一激昂慷慨，使生生而飛黄騰達，則自無此可貴之文章。信乎立言之難而爲三不朽也。

《青燈泪》歌遣一出，不落前人窠臼，文最善，吾家人類相能背誦其一部，玆録其曲辭於此。

〔北點絳唇〕沈約形癯，相如病苦，江湖路柔櫓摇孤，蕩不動愁千斛。

〔混江龍〕龍蟠虎踞，萬峰巒圍遶帝王都，則只見錦纜前，樓台隱見，布帆外，煙樹模糊。市歌兒，唱着越人船多於胡地馬；童謡兒，還夸着建業水勝似武昌魚。只可惜雄圖遠逝，盛烈雲徂，先起呵，破曹兵，拒蜀兵，吴父子枉做了開山鼻祖。後來呵，越閩山，遷嶺嶠，宋君臣險成了泛海漁夫，有幾個順風做情的捐讓，有幾個逆天行道的征誅。最可憐明惠帝，下稍頭兒落髮，還可笑梁武帝平白地裏捐軀，繁華地復編個蝶戀花的曲兒歌，英雄事到做了，浪淘

沙的詞兒譜，惹多少文人浩嘆過客嗟吁。

〔穿窗月〕記春來船上歡娛，桃李花開滿湖，小姑嫁了彭郎婿，淹死了桃葉渡，矖破了莫愁湖，東邊日出西邊雨。〔又〕記夏來船上歡娛，蓮子花開滿西湖，湖變作西施女，山也飛的來，水也跑的去，藕絲掛得鹽船住。〔又〕到秋來船上歡娛，菱角花郵滿湖，風清月白人懷去，銅陵山也没有銅包角，錢貧城也没有鐵打箍，千年田地八百主。〔又〕冬來船上歡娛，六山花兒開滿湖，漁翁獨約寒江渚，做江神當年項羽，做潮神昔日伍胥，降軍戰馬今何處。

〔寄生草〕不如俺瓦甑蒸香芋，不如俺銀刀膾鯉香，不如俺蓑衣換酒風前煮，打揚州直喝到蘇州住，偶然説起鄉園趣，便有那清風送上俺船頭，熱烘烘一座杭州府。

〔么篇〕來無來，去不拘，那管他迅樓船仆殺了三國江東虎，亂刀兵滅了六代淮南鼠，奔烟塵逼走了兩宋崖山鹿，俺只曉靠蓬窗，散蘭槳，唱一曲望江南，俺只曉，唤清風，呼明日，長作湖山主。

上古之世有酋長，酋長以猛獸干戈殺人；中古之世重君權，君權以政治制度賊民；近日天下重輿論，輿論以一二梟杰所利用，則足以破國家而亡天下。英儒嘉萊爾氏，謂正確之道理，每爲輿論所束縛，非虚言也。近閲名人和摩氏所作《風俗習慣論》中，力言輿論專制之害，甚於猛獸兵革。並舉此爲中國貧弱之原因，以爲其國殷鑒傷怵目，讀竣思之。國史中如墨老申韓，皆學術家之爲輿論所剪滅者；如禪學，則宗教之爲輿論所摧殘者。上之如王陽明，言論雖風行一時，而終也爲輿論所推翻，下之如金聖嘆，潦倒清狂，亦極爲輿論所不許。凡自古至今，天下之行趣稍異言論不同爲，爲輿論所不喜者，未有不受其攻擊，而卒至不振。夫世人皆濁中，雖有一二特立獨行之士不忍同流合污，然以無世俗之圓滑，則群謂之不近人情，無世俗之聲華，則咸斥爲行爲乖僻。於是一二有心之人不能爲衆之所望，而爲衆之所鄙，甚至嬉笑謾罵叢集其身，於是俊杰之士不終爲澆薄所染，即如屈大夫僅能作汨羅游耳。嗚呼，此之

謂心死，此之謂麻木不仁，此之謂國家之自殺。

文心之聲也，文學一國國性之所賴以表見者也。一國國性只其國民能心會，能解釋，能加以正當之評論。若異國人，則心性隔膜，持論類皆不能得其正旨。近閲英譯詩經，其中佳處固多，以中國不重女權，於是以爲婦有長舌爲絶好證據，至謂長舌之婦爲聰明，因女權不張，遂爲社會之所斥，是非可笑之甚者耶。又有譯有子七人“莫慰母心”二句，爲七子若賢母心將欣慰，雖二句有七子不賢莫慰母心之意，然其中哀思孝慕之情，孝子自責之有分際，神高味永，斷非譯語所可表出。又美人所輯《世界文選》，中載英譯中國散文爲《今古奇觀》，中記李太白事一篇，彼自以爲此中國文學杰作之一，而不知即在中國説部中，《今古奇觀》猶不能與上選也。故我國如亡，則東方文化必將隨之消滅，而必非外人之所能領會也。有志譯事者，是以不獨必將外化輸入本國，必且須以本國精神告之外人，因既可以張大文化，且可滅外人輕蔑之心也。

英文學家瑞夫的氏，生於貧困，一生侘傺，憤世之極。故其所作，俱出以犀利諷刺之筆，爲人性情慈善，而外表粗率，不知者，恒憾之。一日招友飲其家，席終，氏以其所飲餘濁酒與其友，其友雖不悦，然知其性情，受之。氏曰：佳如某某者直我所不齒耳。蓋氏前亦以此待某，某怒拂衣而去也。又一日某貴族招之，然不欲紹介氏於某夫人，席終，氏突前使夫人爲之歌一曲，一座盡駭，夫人怒未爲之歌也。居無何，再見夫人，謂之曰，夫人猶如前日之暴踪，當怒乎？夫人答曰，否。蓋已知其爲鼎鼎負盛名之文人，且悉其爲人矣。氏常痛詈一軍官，軍官恨之刺骨，至欲殺之。一曰見氏謂之曰，余軍官某也。氏以目視之曰，君屬第幾飛聯隊耶？神情淡如也。以恨之者多，其友至爲之設衛護，每出必以武士偕去。

天下之最可傷心者，莫若志士事敗，聲譽瓦裂。古來之傷心人若屈平，若賈誼，懷才不遇若史可法，國亡身殉若宗澤，若岳飛，抱恨以殁，即如老子；之棄世東隱，夷齊之餓首陽，孔子之七十見而不用，然皆名

與日月争光，於古不磨。雖其不得志於當時，而其精誠流傳萬古，不足爲之悲也。惟志士功未成而且爲後人所唾駡，一腔熱血，何從發泄？鬼而有知，亦當不能安心於地下。全謝山讀《魏志·曹爽傳》，爲王叔文王伾昭雪，且曰："何鄧實亦八司子之流？浮躁率露則有之，其心豈有他哉？身罹重典，不復邀有心人之原諒，其可傷出。"論史不當如是耶。吾人讀書，不當格名立之後復加以無當之褒贊，當於千古之傷心人，爲之一昭雪吐世界上之鬱氣。然昭雪亦非易事也，於此誠常有偏見，吾輩尤常審慎出之。

若人之懼動爲大者，輒譏賈生之徒有其名，而無濟世之才，似是不知賈生在歷史上位置，似是不知賈生之功用。賈生之佳處，正不在其能安邦濟民，其功在其見得到，說得出。漢承秦亂以馬上得天下，四海危機叠見，賈生毅然爲此不入耳之言，以制禮設樂，於其君上，以削奪封地，聳動天下。一則雖當時未見行用，然未幾天下之事，皆不出所言，此賈生之價值也。一則天下有理論有實施，實施與否，及成敗利鈍，均繫乎理論，賈生雖未功成，然固不失理論上之價值，此賈生之功用也。孔子、老子、蘇格拉底諸大哲，皆未立功當時，而其精神固灌渝全國，胡敢譏之耶？然賈生持其一耳，世人之不見及膝理，而妄論人之是非者多。

吾國謂詩窮而後工，西語亦謂多懊惱則詩工。二語雖不同，然其大意不過謂工詩不可無真情性，情性之真者，不必識字，不必讀書，不必繁徵博引，即可以爲詩。如三百篇中，文人學士之作自不少，而歌謡之出，傳自口碑者亦多，是所謂天籟也。余友某君居常嘆惜痛恨，杞梁妻之哭辭未傳於世，謂是誠出於真性，其辭當不必纏綿悱側，爲當世哀辭之祖，不然則言不由衷，必不感人如是之深，而變同俗也。此言雖謔，然其間實有至理。英格蘭詩人奔斯，故農家子，貧未得深學問，而其人當於感情，喜徘徊於荒嶺幽谷之中，未期爲詩，而其詩名大著。德國詩人西魯，亦絶對爲性情中人，嘗有言曰：哲學之言，光明和藹而合乎人

理，然亦滯結而不自然，以之比詩人則真滑稽畫中人之與真人也。氏在校時，與沙風丹爲刎頸交，後因意見不合，作長函絕交，讀之直見作者之鬚眉俱張。氏之名著《盜》一書，出世最早，疵瑕最多，友王某讀之語人曰：如我爲上帝而造世界，生人物，而知西魯以此書行世者，則吾必不造人世矣。其見詈如此。然其書之所以享盛名，則仍在其中充以性情也。(此苟特所言)而西諺有之曰：能大笑者。必善士也。不其然乎？

苟特爲德國著名詩人。頃讀其本傳，一生行事至可以風，兹摘其幼時事迹數條於此。氏三歲時，樓居，一日其母外出，氏獨坐無事，遂取几案間杯碗，擲之窗外，聆聽其裂聲以爲戲樂。及母歸，則屋内器皿一空矣。又氏幼時輒不喜與他孩同處，其能同處者，惟其美潔者，如見他童皮膚之黑者，即大號也。氏之早年教育受諸母氏，一日與諸童戲於庭，氏以小事一證地心吸力之理。其母見之，問曰：孺子亦將欲有異於常人歟？答曰：唯此小事兒，日後吾當有特異於他人處。氏又嘗問其母曰：星宿謂與人生有關係，信乎？其母曰：俗有此説也，然人類皆不有厚望於星宿，汝乃欲憑藉之耶？氏對曰：常人之視爲滿足者，丈不能厭兒之希望也。其意氣之盛如此。

（原載《清華週刊》第 65、66、68、70 期，1916 年 2—3 月）

書評四篇

一、《時象》

《時象》(*The Signs of Time*)爲英國哲學家嘉萊爾所著，極力詆當世物質文明之弊，謂當時文化徒重機械，宗教只重形式演説，學會只重聲華外觀，精神上之組織俱受物質所影響，而失其義。其文沈痛激昂，可至誦。其開端言時之義，及其輿論之勢力，皆名世之言。中國現處精神物質過渡時代，外洋科學之法則，機械之勢力均漸輸入。吾人或將爲此新潮之重要人物，自不可不明其利害。

二、《市》

《市》(*The City*)見《論壇》雜誌(*Forums*)去年十一月號，爲阿波林氏所作，以短篇小説寓今日都市之情形，其叙市民之貧困工作，於美術於風景，均著筆甚深，而終歸之於理想詩辭，收口絶好，暇時讀之，極可爲消遣之資。又同於雜誌中有關於斯賓塞之《新奴隸》(*The Coming Slavery*)一篇，言社會主義發達，將使人民脱離政治之羈勒，而爲社會之奴隸，亦不可不一讀。《世紀》雜誌(*Century*)四月號有伍德(Engens Wood)著之《揮發油之意義》一篇，謂今日美國汽車之發達，不僅有妨人民之生命，且有關人民之腦力。三月號大西洋月報有《狂瀾之文化》一篇，謂今日文

化皆爲一不可避之激流所制，四月號《耶律》(*Yale*)雜誌《如愚之智者》一篇，詳論新苗而、荀司密、波塞爾三文學家之行事，其論智慧(wisdom)極當，此皆有可觀者也。又四月號《耶隸》雜誌有《近東戰場》(*Campaign in Western Asia*)一篇。叙其地歷史詳盡，亦佳。

三、《九十三年》

《九十三年》，是書爲法國文豪嚣俄(Victor Hugo)傑作之一。氏以詩著，其所譯莎士比亞戲曲，甚知名，然其所作小説，若是書及《孤星泪》等，均膾炙人口，且俱有中英譯本。書叙法國革命時事，大意在表彰人道。其中所描寫情事，均有寓意。如以脱鬥之砲喻國事，以小兒之天真及兵事之酷慘相照，以伸天理，而其末章言私義公理人道革命之位置，甚有分寸。嚣俄爲人思想甚高，而其文又極辟，其所著書皆有所爲言，且適值法國文藝復興與政治改革之後，故讀其文，則當時情形歷歷活躍紙上，研究一時之歷史，不如研究其時之文學較易得真相，非虚記耳。

四、《書中寶藏》

《書中寶藏》(*Of King's Treasuries*)是作爲露西根(Ruskin)《悦學篇》中之第一篇，其第二篇爲《女教》中言女子之位置，及男女教育之異點，其第三篇爲《人生之奥義》(*The Mystery Life*)以自作則，言人生之要義，説者有稱之爲氏一生精粹之作，然所言多流於悲觀，非之者亦多，惟第一篇，言讀書之益及讀書之法，均經驗有得之言，氏謂今人動奔走於達官貴人之門，投刺而不得一見，不如求書中之貴，又氏謂吾人讀書當設身處地，置身書中，不當置身書外，而其嘆當時英人放棄文藝，言之痛切。

(諸君讀言當與今日之中國比較)誠學者不可不讀之書，尤愛讀之學者，所必須知之論也。

(原載《清華週刊》第75期，1916年5月)

説　衣　食

記曰：君子食無求飽，居無求安，又曰：飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸。故吾人當求學時代，不當以衣食粗惡爲耻，尤不當以衣食精美爲的。且學生之在學校，視團體不重個人，然苟一人有求美求精之心，即有影響全校之勢，即有造成風氣之危故，故一人之崇尚儉德，全校皆受其賜，一人之專事衣食，人人將受其染，不可不加之意也。

清華學生，向至儉樸，蓋一則清華地絶塵俗，不常與聲華囂陋之習近接，一則吾人常自内省，而自絶於求飽求暖之途也，然風氣之普及速於疾病之傳染，稍有不慎，全校完美之精神瞬息破壞，而不良之校風隨之以入。是人人所皆當注意者也。

（原載《清華週刊》第78期，1916年5月）

評近人之文化研究

西哲恒言，謂希臘文治之季世，得神經衰弱症(greek failure of nerves)。蓋内則學術崩頹，偷慢懷疑之説興；外則魔教四侵，妖異詭密之神夥。亦以榮衛不良，病菌自盛也。今日中國固有之精神湮滅，飢不擇食，寒不擇衣，聚議紛紛，莫衷一是。所謂文化之研究，實亦衰象之一。誹薄國學者，不但爲學術之破壞；且對於古人加以輕謾薄罵，若以仇死人爲進道之因，談學術必須尚意氣也者。其輸入歐化亦卑之無甚高論，於哲理則膜拜杜威、尼采之流；於戲劇則擁戴易卜生、蕭伯納諸家。以山額與達爾文同稱，以柏拉圖與馬克斯並論。羅素抵滬，歡迎者擬之孔子；杜威蒞晋，推尊者比之爲慈氏。今姑不言孔子、慈氏與二子學説軒輊。顧杜威、羅素在西方文化與孔子、慈氏在中印所佔地位，高下懸殊，自不可掩。此種言論不但擬於不倫，而且喪失國體。主張保守舊化者亦常仰承外人鼻息，謂倭鏗得自强不息之精神，杜威主天(指西方之自然研究)人(指東方之人事研究)合一之説，柏格森得唯識精義，泰戈爾爲印化復興淵泉。間聞三數西人稱美亞洲文化，或且集團體研究，不問其持論是否深得東方精神，研究者之旨意何在，遂欣然相告，謂歐美文化迅即敗壞，亞洲文化將起而代之。其實西人科學事實上之搜求，不必爲崇尚之徵，即於彼所誣爲野蠻人者如黑種、紅種亦考究綦詳。且其對於外化即甚推尊，亦未必竟至移易風俗。數十年前，歐洲學者極力表彰印度學術之優美，然西方文化迄未受佛土絲毫影響。前此狂熱現亦稍殺。泰戈爾去歲重游新大陸，即不如初次之舉國歡迎。蓋凡此論著咸以成見爲先，不悉其終始。維新者以西人爲祖師，守舊者藉外族爲護符，不知文化之研究乃真理之討論，新舊毅然，意氣相逼，對於歐美則同作木偶之崇拜，視政客之媚外恐有過之無不及也。

時學之弊，曰淺，曰隘。淺隘則是非顛倒，真理埋没；淺則論不探源；隘則敷陳多誤。中西文化不同之點淺而易見者，自爲科學之有無，近人解釋其故，略有二説：一謂中國不重實驗，輕視應用，故無科學。然按之事實，適得其反。蓋科學之起，非應實用之要求。物理一科，不因造汽舟汽車而成；化學一科，不爲製毒彈毒氣而設。歐西科學遠出希臘，其動機實在理論之興趣。亞里士多德集一時科學之大成，顧其立言之旨，悉爲哲理之討論。即今日科學曷嘗不主理性。如相對論雖出於理想，而可使全科學界震動。數學者，各科學之基礎也，而其組織全出空理。梁任公今日學者巨子，然其言曰："從前西洋文明，總不免將理想實際分爲兩橛，(中略)科學一個反動，唯物學派遂席捲天下，把高的理想又丢掉了。"此種論調，或以科學全出實用，或以科學理想低下，實混工程機械與理想科學爲一，俱未探源立説。然國中學者本兹誤解，痛邦人之夙尚空談，不求實際，提倡實驗精神，以爲救國良藥。不知華人立身講學，原專主人生，趨重實際，於政法、商業至爲擅長，於數理、名學極爲欠缺。希臘哲學發達而科學亦興，我國幾無哲學(指知識論、本質論言。人生哲學本諸實用興趣，故中國有之)，故亦無科學。因果昭然，無俟多説。處中國而倡實驗以求精神及高尚理想之發展，所謂以血洗血，其污益甚。第二種科學發源解説，見之梁漱溟先生書中，與前説可相表裏。意謂中國非理論之精神太發達："非理論之精神是玄學的精神，而理論者便是科學之所成就。"夫非理論之途有二：一爲趨重神秘。何謂神秘？"大約一個觀念或一個經驗不容理智施其作用。"印度學術是矣。(印度雖有純正哲學，然與神秘宗教混合，故科學亦不發達。)一爲限於人生。言事之實而不究事之學。重人事而不考物律。注意道德心性之學，而輕置自然界之真質。此亦與科學精神相反。中國是矣。中國人確信陰陽，"山有山神，河有河神，宇宙間一件件的事物，天地日月等，都想有主宰的神祇"。梁先生據此爲中國玄學發達之確证。不知此類陰陽鬼神之説，其要素有二：一則乞助神權爲迷信之作用；一則推測因果爲理解之搜探。人類宗教性發展，多崇拜天然物，有巫師有卜筮；如理性發達，

討論既多，迷信遂弱。於是占星流爲天文，丹鉛進爲化學。歷史俱在，均可考也。至謂陰陽鬼神之説深於玄學之精神，反對理論，乃爲形而上學，則立義太狹，必爲多數玄學者之所否認也。

時學淺隘，故求同則牽强附會之事多；明異則入主出奴之風盛。世界宗教哲學各有真理，各有特質，不能强爲撮合。叔本華一浪漫派之哲學家也，而時人僉以爲受印度文化之影響，其實氏之人才非如佛之羅漢，氏言意志不同佛説私慾，其談幻境則失吠檀多真義，苦行則非佛陀之真諦。印度人厭世，源於無常之恐懼。叔本華悲觀，乃意志之無厭。莊周言變遷，初非生物進化論，實言人生之無定，人智之狹小，正處正味，譏物論之不齊，其着眼處絶不在詮釋生物生長之程序。夫取中外學説互爲比附。原爲世界學者之通病。然學説各有特點，注意多異，每有同一學理，因立説輕重主旨不侔，而其意義即迥殊，不可强同之也。今日大江南北有所謂“同善社”者出，傳聞倡“三教合一”之説，不明儒、釋爲二種文化之産物。其用心，其方法，其目的均各懸殊，安可勉强混同。此類妄説，附以迷信，誠亂世之妖象也。至若評論文化之優劣，新學家以國學事事可攻，須掃除一切，抹殺一切；舊學家則以爲歐美文運將終，科學破産，實爲“可憐”。皆本諸成見，非能精考事實，平情立言也。

時學淺隘，其故在對於學問猶未深造，即中外文化之材料實未廣搜精求。舊學毁棄，固無論矣。即現在時髦之西方文化，均僅取一偏，失其大體。不知歐美實狀者，讀今日報章，必以爲莎士比亞已成絶響，而易卜生爲雅俗所共賞。必以爲柏拉圖已成陳言，而柏格森則代表西化之轉機，蒸蒸日上。至若印度文化，以佛法有“條理可尋”，則據以立説。婆羅門六宗則因價值不高，屏之不論。夫文化爲全種全國人民精神上之所結合，研究者應統計全局，不宜偏置。在言者固以一己主張而有去取，在聽者依一面之詞而不免盲從，此所以今日之受學者多流於固陋也。

（原載《學衡》第十二期，1922 年 12 月）

叔本華之天才主義

天才主義爲叔本華(Schopenhauer，1788—1860)學説中扼要之部分。其形而上學及倫理學中，在在均與此有甚深之關係。蓋當叔氏時，天才問題爲思想上最要之一問題，而其時天才亦極衆多。如歌德(Goethe)、薛來(Schiller)、費希脱(Fichte)、兩徐來格(Two Schlegel)、黑格爾(Hegel)等，均與叔氏先後並出，而康德則去其時未久，故時有“天才時代”之稱。洛耶氏(Royce)在其《近代哲學精神》(*Spirit of Modern Philosophy*)中有言曰：“爾時青年幾無有不自以爲天才者。”良非虛語也。叔氏雖未自詡爲天才，而其所言多暗影自身也。

叔氏性情乖急，所謂“天才近狂”(Genius is akin to madness)正其人之謂也。因所著書不行銷，屢與書賈爲難。丹麥學會懸賞徵文，氏應徵落選，但彼則自印其文，大書特書爲不得賞之文，以示該學會之妄。居嘗畏人之害其身。在柏林時，值虎列拉盛行(黑格爾死於是)，氏恐及其身，乃急逃。其言行之奇異若此。而性復傲倪，目空一切。謚費希脱爲氣囊(windbach)。其學説亦別開生面，異幟獨標，於西洋哲學史中殆罕見其儔。故人常謂其受東方人學説之影響也。

叔氏引申康德所言，其哲學可分兩方面説之，即謂一切現象(phenomena)無論爲心理的或物理的，皆屬於思想，心物不可偏廢，二者相合，即爲現象。一方面則謂世界本質(thing-in-itself)爲意志，非理性所可管束，理性管束之特徵，爲多數及有限之個體。

凡在空間時間及因果之觀念中，可謂某物爲有，如言此爲棹，因此棹占有空間故。此棹非古棹，因現在見故。此棹非彼棹，因接近故。因此物不可知，所知爲現象，現象之能知，則以占有空間時間並有因果故。物之本質，無空間時間，且不受因果律之支配。平常人以爲物之本質即

爲現象，是直以物如見制於時空及因果之中。然爲世界本質之意志，乃圖無限發展者也。以無限意志而對付此有限之現象的世界，故此世界爲悲觀爲苦惱，氏之悲觀主義，即以此爲出發點者也。費希脱亦主意志之説，但費説之結果則爲樂觀。彼亦以此世界既屬有限，意志無限，則不應以意誌而屈服於現象世界之下。應鼓厥勇氣，戰勝物質，而後歸入精神。人生最後之目的，當如是也。但叔氏一生潦倒，厭世極深，故其説亦不及費氏之强毅。是亦因天才各異之故也歟？叔氏以爲欲超脱此有限之世界，只有二途：①天才；②聖才。

今但言天才。夫人欲脱苦海，必須具有下列兩個條件：①不受世間一切限制者；②無一切意志欲望者。

故今若有一種心理材料，能具此二個條件，即可爲能脱苦之因。蓋苦者以有限知識役於無限意志之謂也。叔氏意謂柏拉圖所謂概念(Platonic Ideas)，此概念爲不受時空因果之限制，無有個性，爲一普遍之概念。非單指任何物而言，乃指個物共同之性質，此概念雖與單獨個物有關係，然不受時空因果之限制。所謂柏拉圖之概念，爲天才脱苦之利器。概念屬思想，故思想對意志言，意志貪得無厭，爲惡之源。天才思想必極發達，而意志則須縮減。天才未嘗無意志，因思想發達之故，因而意志不如在常人之專横，陷人於苦海之中，凡一切主觀的見解，均自意志中發出。惟柏拉圖所謂概念，則發自外界，爲完全客觀的。

天才以何種心理作用而能認識柏拉圖所謂概念，俾超脱此有限世界乎？此心理作用有二：①知覺或直覺(perception or intuition)。所謂知覺者，乃對於外界直接之知識，全非抽象思想。抽象思想乃主觀的，天才用知覺期達最完全之客觀(柏拉圖概念是矣)。此種直覺之知覺，與常人在有限現象世界中所用者不同。天才之知覺，以物之不變本質爲目的，不變之本質乃最客觀者。故主觀之意志、主觀之心理遂薄弱，而天才知覺發動至極，可不有物我一切分别。②想象(imagination)。常人知物不能超乎物象以外，是因其知識不足，且少想象之故，天才知物不限於時空因果，只知其代表之形，如見日落，而可想象自然界之美，彼常人則

見日落，以爲入息之時，毫無高尚理想。所謂春江花月夜，天才對之，具有莫大意味，非可語乎常人者也。

然而世界之物，均爲有時空因果者，天才果憑何物而得其柏拉圖所謂概念乎？此則於美術中可以求得之。蓋美術品雖非柏拉圖所謂概念，而實與之相近也。天才必爲知覺及想象最發達者，故天才必愛美術。美術不限於文學之類，凡自然界之美者均屬之。見一切美而生無限之快樂，惟天才爲能。常人則無地不爲苦所縛繫，因其不能以直覺或想象以審美也。而美之中最善者爲音樂，以音樂之起伏，可代表世界本質(意志)之變遷，可使全世界盡成客觀。意志之在主觀者，則爲苦惱。今若將其變爲客觀，由音樂表現而出，則不覺其苦而覺其樂矣。

天才聖才，與常人之所以不同者，則以常人知識不能達到柏拉圖所謂概念，常限於物象之中，而不能超脱，天地不爲苦所窘也。而天才與聖才之别，則天才對意志不用壓迫之法，而聖才則極力克制，使不能發生；天才以由主觀發出之觀念而客觀化，聖才則斷没一切主觀的意志。因是之故，天才所得之快樂，只是暫時的；而聖才則除惡於根，故能永久解脱。

凡天才必非女子，因女子感情太重，主觀觀念極易發生。啼笑不常，喜怒爲用。强之作毫無意志之天才，絶對不可。故天才必爲身體健壯，腦力充溢者，始可當之。其餘叔氏書中所道及天才之身體形狀，多無甚理論根據，半悉先生之自況而已。

叔氏此説，在美術心理方面頗有價值。但亦有大缺點，如其言有意志爲苦惱，而聖才抑壓意志即無苦惱。試問，所用以抑壓者，是否亦爲意志，若爲意志則焉將置之？其天才學説，亦犯同病。如欣賞美術，變主觀悉爲客觀，應亦有意志作用。若謂主觀意誌爲苦之因，天才所避，其運用美術心理，乃别有一種意志。如此，則意志可分爲二種，是必受時空因果之限制。如是則叔説將根本推翻矣。

（原載《文哲學報》第三期，1923 年 3 月）

王維誠《老子化胡説考證》審查書

老子化胡乃妄人所僞造之故事。然其在中華佛教歷史上，實有甚重大之關係。兩漢之際佛法始來，直至前魏，其歷史記載缺乏，真相頗不明瞭。然漢魏之世佛教與中國方術似本爲一家。(用宋翔風《過庭録》語)漢時有“方仙道”(《史記・封禪書》)、養氣不死之“道家”(《論衡・道虚篇》)、“黄老道”(《後漢書・王涣傳》)、“五斗米道”、“太平道”(《三國志注》引《典略》)及“鬼道”(《後漢書・劉焉傳》)諸名辭。而“佛道”之名屢見於牟子《理惑論》。彼論且曰：“道有九十六種，至於尊大莫尚佛道也。神仙之書……大道之所不取。”神仙之書乃指百七十卷之《太平道經》。牟子雖黜方術，固猶認佛法爲道之一也。至若襄楷上疏勸桓帝好“正道”，則其所獻之《太平道經》自爲正道。而其雜引佛經、《老子》似實詮釋其所謂正道。並指黄老浮屠之祠爲“此道”，則漢時佛道混雜蓋甚顯然。夫異族之神不宜爲諸華所信奉，則老子化胡之説，在後世雖爲佛家所痛恨，而在漢代想實爲一般人所以兼奉佛老之關鍵。觀乎現在所保存甚少之漢魏佛教史料，而化胡之説竟一見於朝廷奏疏(《後漢書・襄楷傳》)，再見於史家著作(《三國誌》注引魚豢《魏略》)，則其説大有助於最初佛教之流行可以想見也。

至若後世佛教徒對於老子化胡之説深惡痛絶，在歷史上往往煽動極烈之宗教情緒，引起重大之紛擾。如北周之毁佛法，元代之焚道經，則其尤顯著者也。今日吾人對於道教歷史知識甚爲幼稚。然觀王君所推測長春真人以踰七十之年萬里西征，亦爲此故事所欣動，則其關係固不僅在佛教史上也。

作者取材論斷均甚得法，材料搜集甚廣，並能務追求其本源。推論於證據甚少處亦頗知謹慎。文中下列諸項均見心得：

(1)邊韶《老子銘》之援用。

(2)馬融《樗蒲賦》、杜摯《笳賦》之援用。

(3)《正誣論》引經之推斷。

(4)《西昇經》有二種。

(5)《笑道論》之疏討。

(6)北周僧勔撰述之疏討。

(7)燉煌本《化胡經》之年代。

(8)宋以後《化胡經》本之異同。

(9)化胡説與佛生年代之關係。

(10)長春真人西遊動機之推測。

總之，經作者之努力，對於此佛教史上甚重要之公案，吾人已漸了然其經過及其相關之問題。較之蔣斧所作考證，自爲長足之進展也。

（原載《國學季刊》四卷二號，1934 年 7 月 1 日）

讀《太平經》書所見

一、《太平經》與《太平經鈔》

《正統道藏》所收之《太平經》有三項：(1)爲《太平經》，在受、傅、訓、入四帙中，自三十五卷起至一百一十九卷止，首尾均有殘缺，中間亦頗有缺少。按原書應有一百七十卷，現存者只五十七卷，亡失竟有一百一十三卷，其詳如下表所列。(2)爲《太平經鈔》，在外字帙中，共十卷，分甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部，每部爲一卷。此實爲《太平經》之節本，未題何時何人删鈔，但取之與《太平經》比勘，知此鈔所載，即出自上項之經。而《正統道藏》誤以此十卷爲《太平經》之開始，故於經三十五卷首題曰，“原缺十一卷至三十四卷”。白雲霽目録沿襲此誤。可見此經久已不爲人注意，致有此顯而易見之錯誤也。(3)爲《太平經聖君秘旨》，在入字帙之末，僅有六紙，亦係節鈔《太平經》之文。

《太平經》與《太平經鈔》對比略表

(以下頁數均依商務影印道藏本)

《太平經》	《太平經鈔》	附考
缺卷一至卷十七	甲部	唐代王懸河《三洞珠囊》卷九引太平部第八叙老子事迹，或即出《太平經》卷八。但《鈔》未載入，《經》亦缺，無從證實。

续表

《太平經》	《太平經鈔》	附考
缺卷十八至卷三十四	乙部	《後漢書·襄楷傳》唐章懷太子注引《太平經》帝王篇文，見於乙部第七頁右十行以下。《珠囊》卷一引《經》卷三十三文一段，現查《鈔》中未録入。
卷三十五至卷三十七 缺卷三十八 卷三十九至卷四十四	丙部(自此部起《鈔》中所録《經》文，每段長短不等，除《正統藏》有殘缺外，各段幾全可於《經》中依次尋得。)	
卷四十五 卷四十六至卷四十九		《珠囊》卷一引卷四十五卷鑿地一段，乃《經》所有，《鈔》未録。
卷五十 卷五十一	《鈔》在丙部之末自三及以下(頁十八)，係由《經》三十六卷抄出。策書文(頁二十二以下)係在三十九卷中。又天諫正書一段(頁二十六以下)係在四十三卷中。以上諸段係錯簡，或係補鈔。	章懷太子注引《太平經》神咒一段，在《經》卷五十第十四頁中。《鈔》中未録此段。
缺卷五十二 卷五十三至卷五十五	丁部(頁一至頁二左三行八字係自《經》五十二卷中摘出。)	

续表

《太平經》	《太平經鈔》	附考
缺卷五十六至卷六十四 卷六十五至卷六十八	頁五右三行六字至頁十六左六行十六字，俱爲《經》文所無，按之前後次序，應在《正統藏》所缺諸卷中。	《後漢書·襄楷傳》注引《太平經》丹青一段，見於丁部第十二頁，恰當《經》缺卷中。又丁部頁十以下論陰陽男女，其中應有廣嗣之術。
卷六十九至卷七十二	戊部	
缺卷七十三至卷八十五	自戊頁六左二行至卷末，均《經》文所無，係在《經》所缺諸卷中。	
卷八十六	己部	
缺卷八十七 卷八十八至卷九十	頁二末行“天符……”下至頁三左八行之文，係在《經》文所缺之卷中。	
卷九十一至卷九十三	頁三左八行以下至頁七左四行六字均錯簡，其文實出於九十二卷中。 自頁七左四行六字至頁十一左末行，不知其文出何卷中。	
缺卷九十四至卷九十五	自頁十七右一行至頁十八左七行，文似在《經》所缺之九十四、九十五兩卷中。	
卷九十六至卷一百	《鈔》未見有摘録。	

续表

《太平經》	《太平經鈔》	附考
卷一百一	《鈔》頁十八左七行以下，係按録卷百零一之文。 但自頁十九右七行十三字至頁二十九右二行八字一大段，不悉出於《經》文何卷中。	
卷一百二	自頁二十九右二行八字下，係《經》百零二卷之文。	
卷百零三至卷百十三 卷百十四(卷首有殘缺)	庚部	 《珠囊》卷三引《經》卷百十四文一段，《經》及《鈔》中俱無之。
缺卷百十五 卷百十六(卷首有殘缺)	自頁二十七左九至頁三十三左八一長段，均《經》本所無，不悉是在百十四之首，抑在卷百十五、卷百十六中。	章懷太子注引丹青一段，亦見於《鈔》頁二十七左九行以下。
卷百十七至卷百十九	《鈔》之庚部止於《經》文卷百十九頁七左三行(“乃正人之符也”)。	
缺卷百二十至卷百三十六	辛部	《珠囊》卷四引《經》卷百二十文一段，《鈔》未録。
缺卷百三十七至卷百四十三	壬部	
缺卷百四十四至卷百七十	癸部	《珠囊》卷四引《經》卷百四十五文一段，《鈔》亦未録。

二、卷帙版本

《後漢書・襄楷傳》云：

> 初順帝時，琅邪宮崇詣闕上其師于吉[①]於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素，朱介、青首、朱目，號《太平清領書》。

章懷太子註有曰：

> 神書即今道家《太平經》也。其經以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸爲部，每部十七卷也。

漢末《牟子理惑論》稱有神書百七十卷，《抱朴子・遐覽篇》著録《甲乙經》一百七十卷。據此則由漢末以來，晋宋之間以及唐初，《太平經》係有一百七十卷[②]，並分爲甲乙等十部，而每部爲十七卷也。

---

① 《後漢書》注引《江表傳》孫策殺于吉事。《吳志・孫討逆傳》注引《志林》孫策殺于吉事(《全晋文》八十二卷頁七)。按自順帝時至孫策在江東已逾六十年，而于吉又爲宮崇之師，則得《太平經》之于吉非伯符所殺者也。《抱朴子・祛惑篇》言前世有名道士白和(字仲理)已去不知所在，後乃又有人在河北自稱爲白和，和之子弟聞之大喜，往見之，乃知其非也。此人因而亡走。據此則假託仙道再降人間，在晋朝以前已如此，而江東之于吉，亦猶河北之白和，爲假冒者乎。又按《太平經後序》所傳，白和與《太平經》之出世亦有關。

② 《太平經鈔》壬部第十頁自言其書有百七十卷。《雲笈七籤》六言《正一經》云，有《太平洞極經》百四十四卷，乃漢安元年太上親授天師者。但張君房明言其時所流行者乃于吉百七十卷之經。故百四十四卷者，果有其書否，殊難知也。又《法苑珠林》卷五十五云，唐高宗時道士郭行真等"更改餘佛經別號《勝牟尼經》，或云《太平經》"。高宗照知其僞，付官拷撻，苦楚方承，因而流配遠州，事係在龍朔三年十二月。按此乃釋子一面之詞，不可盡信。蓋參看《唐書・上官儀傳》及《通鑑》，郭行真當係因交通宮闈，爲武后厭勝而得罪，不因其僞改佛經也。《珠林》載高宗詔敕之全文，亦並未提及其作僞，可證也。又麗本《佛道論衡》之末，載郭行真龍朔元年曾造佛菩薩像，寫大乘經，並有文謂佛本爲道父，道經出於佛經，三張、陶、寇均曾禮佛，且對道經文義頗有斥難。據此則行真似不應僞作道經。但宋元明本均缺此文，參看《佛祖通載》卷十二，及麗本《論衡》重校序。

現查《道藏》中《太平經鈔》分爲甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部。蓋係每十七卷之十部中，節録文句，各成一卷，故有十卷也。《太平經》雖未分甲乙等部，但《鈔》丙部之首段，恰與《經》本卷三十五開始之文相符，則知《經》前所亡佚者，乃甲乙兩部，共三十四卷也。又《鈔》庚部之末段，相當於《經》一百十九卷中文。而由卷百二十至百七十，計爲五十一卷，則知《經》尾所缺者，乃辛壬癸三部五十一卷也。依此推測，則《太平經》百七十卷，必按部分爲十帙。於後散失時，或先佚甲乙辛壬癸五帙全帙，而後於其餘諸帙各亡若干卷也。

又《道藏》本《太平經》卷三十六標題下原注云“三十七同卷”，卷四十一標題下原注云“四十二同卷”，卷四十三有原注雲“四十四同卷”，卷四十五首注云“四十六同卷”。據此則正統《經》本最初之根據爲一卷子本。在此卷子本中，三十六與三十七兩卷同在一卷。其餘四一與四二及四三與四四，以至四五與四六，均各自同在一卷中也。又《經》卷五十一開卷標題並原注云：

《太平經》卷五十一之五十三(原缺五十二卷)

據此則正統本所據之卷子本，五十一與五十三同卷，而且此卷子本原亦有佚失。蓋《太平經》久已不爲道教徒所注意，故正統刻經時，天啓朝白雲霽作目録時，已不讀此經，因而誤以《太平經鈔》爲《太平經》之首十卷。即其所根據之卷子本，或遠出正統以前，其時已不流行而致殘缺也。

卷子本爲寫本否，已無法證明。但其初自必出於一寫本。查正統本《太平經》卷五十三第一頁言有四治，謂天治、地治、人治、跂行萬物治。而在《鈔》丁部第二頁避唐高宗諱，作四理，謂天理、地理、人理、跂行萬物理①。據此則《經鈔》在唐代已有其書，而《經》原據之寫本，因其未避唐諱，或出於唐朝以前。但本書後序中叙《經》之原委，已至

① 書中避諱不一律，今吾無暇，未及詳檢，但《鈔》中諱治字，實不止一處。

陳宣帝時，如該種寫本出於唐以前，則至早亦不過陳代。或即因陳宣帝之頗重此經，而隋唐之際頗見流行，正統本原據之寫本或陳末至唐初所寫也。

依上所考，吾人對於《太平經》與《鈔》之卷帙版本得結論如下：

（甲）《太平經》有百七十卷，分甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部，每部十七卷一帙，計十帙。

（乙）正統本《太平經》原出於一殘缺不完之卷子本。而此卷子本所根據之寫本，或出於陳末唐初之間。

（丙）《太平經鈔》及《太平經》之節本，在唐代或已有此書。

三、真僞

宋代《太平御覽》《雲笈七籤》均引有《太平經》文①。而引用本書之最早者，據今所知，當推唐章懷太子《後漢書・襄楷傳》註。（此事余聞之於許地山先生。）注中引《經》五條，其關於“生子少”及“失陰陽”二條，尚未在《道藏》本之《經》及《鈔》尋得外；其引帝王篇一條，見於《經鈔》乙部七頁至八頁中；丹青一條凡兩見於《鈔》中，一在丁部十二頁，一在庚部二十六頁。《太平經》於此諸處均殘佚，故此二條爲現有之《經》所無。又注中所引神咒一條，則見於《經》卷五十第十四頁，而《鈔》則未録。又唐王懸河之《三洞珠囊》引《太平經》共六條，其引《經》卷四十五之一段，經檢查固仍在現存《經》本第四十五卷中也。（此均已於上節表之附考中詳述。）據此則《道藏》中之《太平經》至少爲唐代之舊也。

襄楷上桓帝書中有曰：

> 前者宫崇所獻神書，專以奉天地、順五行爲本，亦有興國廣嗣

① 鮑刻《御覽》引《太平經》文，頗有與正統本《經》不符者，而其六六六卷引《太平經》多條，係六朝時道士小傳，决非出於《太平經》中，或《御覽》此處有脱簡誤字，以致張冠李戴。

之術，其文易曉，参同經典。

現存《太平經》之性質與襄楷所言實完全符合。彼《經》假託神人降於人世①，以大道詔示六方真人純等②。純等常有疑滯，則以之轉問神人。故書中幾全爲神人與真人問答之辭。其文平鋪直敘，反覆解釋，不多引書卷(僅有《易經》、《老》、《莊》甚少數書中語句)，不多用典故(全書除老子事迹外未言及他人)，文極樸質，不尚浮華，故襄楷言"其文易曉"也。又其書推尊圖讖，所言頗合於緯書。(見下文)其暢談災異占卜，與漢代儒家相似，故襄楷謂其"参同經典"也。其旨以爲天地萬物受之元氣，元氣即虛無，無爲之自然。陰陽之交感，五行之配合，俱順乎自然。全書據漢代最流行之天人感應學説，以旱殀爲神罰，謂灾害爲天諫。人之行事，不當逆天，須事事順乎陰陽五行之理。又屢言太平氣將至，大德之君將出，神人因以下降③。故其所陳多治國之道。謂人君當法天，行仁道，令天下之人忻喜，夷狄却降，瑞應悉出，災異畢除④。又謂治國之大要，以多民爲富，少民爲貧⑤。故痛斥争戰，又以生子多爲貴，因而禁殺女，主張一男應得二女⑥。其書中因頗有不甚雅馴之文字⑦。

又按晋葛洪《神仙傳》云：于吉於曲陽泉上遇天仙，授吉青縑朱字《太平經》十部，吉行之得道。此書多論陰陽、否泰、灾眚之事，有天道、地道、人道，云治國者用之以長生。查《經鈔》乙部八頁有曰，"元氣有三名：太陽、太陰、中和。形體有三名：天、地、人"。治國之要，

---

① 神人亦號天師。襄楷上疏，桓帝詔下有司處正，尚書承旨奏中，亦斥楷僞託神靈。又《經》中屢言神人將去，如卷四六之一頁云："天師將去，無有還期。"

② 見卷六十五之一頁，又稱爲六端真人(如卷五十之一頁)，或稱爲六真人(如卷六十五之四頁)，其一名純(如卷五十之一頁)。

③ 卷六十五之八頁云"六子詳思吾書意，以付上德之君"。又九十六之八云"吾乃爲太平之君作經"。

④ 此類語句屢見於《經》中，例如四十六卷一頁。

⑤ 語見六十九卷四頁。以上所引均節鈔原文。

⑥ 均見卷三十五。帝王似可州取一女，見三十五之十。

⑦ 《經》中亦間有極不雅馴之語，如卷九十三第四頁右。

在使元氣調和，天地人相順而不相逆，然後太平可致，而王者可長生自養[1]。據此則現存之《經》，與葛洪所傳亦不相懸遠。又《抱朴子・勤求篇》云：于吉、容嵩、桂帛諸家，各著千所篇，多教誡之言，亦與今本内容相合也。

又《後漢書》稱《太平清領書》以陰陽五行爲家，多巫覡雜語。今按《太平經》中多道家方士之術，如言人本於陰陽五行之元氣，故當闢穀食氣。又多延年袪病驅邪之方，有所謂草木方，乃延年救死之術。有生物方，謂有神藥可在飛步禽獸跂行之屬。又言灸刺，可以調三百六十脈[2]，通陰陽之氣。言葬宅須辨逆地、生地。又言音樂之精者，可以合陰陽，定四時五行，感召鬼神來對事。又有《飛明古訣》，上懸於天，其動與下相應。又有天刻之文字，曰《丹明耀》，可以救非禦邪。又因天地有常法，而有天文記。因天上有常神時以要語下授人，是爲神祝[3]。又有吞服之符，如月華陰生等。佩於身之符，如星象符[4]。又有探飛根、吞月精、拘三魂、製七魄諸說。此則所謂巫覡雜語也。

綜上所言，依唐人所引《經》文觀之，則現存本仍是李朝舊書。依漢晋人士所述此書之性質言之，則本《經》亦未必非漢代之古籍。但吾人若欲確证其爲宫崇所上、襄楷所見之原本，則自極難。蓋造此經者爲無多學問之人，所用典故，所引書卷均甚少，甚難得强有力的證據，以定其年代。但吾人粗經檢查，覺其中所有之事實學說，俱爲漢代所已有，爰述之於下。

《經》中方域之劃分，曰州，曰郡，曰縣，曰鄉，曰亭，曰里(卷八十六之三及八頁)。其職官則有司農(壬之十二)、亭長(八十六之三)，又曰二千石(壬之十三)，均漢制也。於宇内則言有八十一域(鄒衍之説)。於中國雖亦言九州(八十六之五)，但亦言十二州、十三州(九十三之十五)，此漢代州

---

① 見乙之六頁，此類語《經》中甚多，不具引。

② 《素問》有三百六十五脈之說。

③ 章懷太子注引作咒。以上雜見卷五十中。

④ 《鈔》甲七頁星誤作皇，他處作星。

數也。若在獻帝以後，則不然矣。又言及貢舉(一〇九之三)、明經(三十五之十一)，言及上封事(辛之四)、應斷市酒(六十九之七)，均漢代所有之法度也。於河稱淮濟(百十之十)。謂崑崙爲中極(九十三之二與百十之九)。又稱“山以五嶽爲君長，五嶽以中極下泰山爲君長”(九十三之二)。泰山居中之説，見於《爾雅》、《淮南》，漢代以後似不能有此説。其天師所授之九十字策書(見三十九卷及丙部)，有曰使人壽如西王母，解曰，人指帝王，而謂“西者人棲存真道於胸心也，王者謂帝王得行天道大興而王也”，“母者考壽之证，神之長也”，未言西王母爲女神，此亦漢代之説也。

《經》卷七十二中，言有五藏神各在一方，每方各有騎神二十五，東方之騎神持矛，南方之騎神持戟，西方之騎神持弓弩斧，北方之騎神持鑲楯刀，中央之騎神持劍鼓(見頁三頁十)。此所謂五方之兵，見於《管子》及《淮南子》。按《時則訓》云，東方之兵爲矛，注曰，矛有鋒鋭，似萬物鑽地生，《太平經》則謂物牙刺土而出像矛。《時則訓》曰，南方之兵戟，注曰，戟有枝幹，像陽布散也，《太平經》亦云萬物垂枝布葉若戟。《淮南子》謂中央之兵劍，注有謂皆主之也，《太平經》謂中央爲劍鼓，並解曰，中央土也，五行之主也，鼓亦五兵之長也，劍亦君子道德人所服也。二書雖於兵稍有別，然解釋則相同。《時則訓》謂西方之兵戈，莊逵吉、王念孫謂戈爲鉞之誤，按《説文》，鉞者大斧也，此與《太平經》所言之弓弩斧相合也。《時則訓》謂北方之兵爲鎩，與《太平經》北方之鑲楯刀不相合。但《經》謂鑲楯①所以逃身；高誘注，鎩者却内象陰閉；則其對於北方兵之解釋，故相同。而《管子・幼官篇》謂北方兵尚脅盾，鑲楯應即脅盾也②。鎩之形狀，清儒之解釋不一，但《説文》云，“鎩，鈹有鐔也。一曰鋋，似兩刃刀”③；《文選・吳都賦》註，“鈹，兩刃小刀也”。據此《淮南子》之鎩，《太平經》稱之曰刀，因其形相似也。又《西京賦》曰，植鎩

① 鑲楯之名亦見於《御覽》三五七所引《夢書》。

② 《幼官篇》言東方矛，南方戟，北方脅盾，而於西方爲劍，於中央則未言爲何兵。現疑《管子》書原應言中央爲劍，而西方劍則鉞之誤也。又《孝經鈎命訣》，有四夷之兵，與《管子》、《淮南》亦頗同。

③ 此依《説文句讀》引《西京賦注》之文。

懸猷鍛、蓋爲並用之兵器,《經》言北方騎神持鑲楯刀,於此亦得一证。

又按卷七十二所言,蓋告人以畫五藏神像之法。神各按其五行顏色及方位畫之。吾疑漢代之宫闕(如甘泉宫)廟宇(如老子廟)或早有此類畫像或石刻,且間流行於民間,而方士或得此類之秘本①。造《太平經》者,根據此項圖畫,而寫出神之狀貌。圖中西方之神或背弓弩而持鉞,作經者爲無多學問之人,不知鉞之專名,而只因其形狀,而名之曰斧。北方之神或懸楯而持鍛,作經之道士不知此器本名鍛,而因其狀號之曰刀。至若《淮南子》於西方未言弓弩而只言鉞,北方言鍛而不言盾,中央言劍而不言鼓,則因弩、盾與鼓非主要之兵器也。按《禮記・曾子問》天子救日各以其方色與其兵,鄭康成注,謂五方之兵未聞,則漢末知此項傳説者已極稀少②,然作《太平經》者言之如此詳盡,則謂其書出於漢代,或不全妄也。

《太平經》中陰陽五行諸説極多,頗難一時檢查其出處。唯頗疑其中學説多合於讖緯。如卷四十中有文曰:

> 萬物始萌於北,元氣起於子。轉而東北,布根於角。轉在東方,生出達。轉在東南,而悉生枝葉。轉在南方,而茂盛。轉在西南,而向盛。轉在西方,而成熟。轉在西北而終。物終當更反始,故爲亥。……亥者核也,乃始凝核也。故水始凝於十月也。(第五頁)

又卷四十八頁九謂乾在西北,而卷六十九謂北方乾坎艮,南方巽離坤,乾在西北,巽在東南。按《易緯・乾鑿度》卷上依《易・説卦》所言有八卦用事之説,作略圖以明之如下:

① 《太平經》卷九十九,一百,及一百一,有長幅畫三卷。百零二卷天師且教人慎圖密文,因人而出之。按道士之《五嶽真形圖》,雖爲符籙,自亦有關於五方。晋《抱朴子》已言及之。

② 莊公二十五年《穀梁傳》注,徐邈亦述及五方之兵,然謂中央爲弓矢,似亦誤,非正確之傳説也。



上引《太平經》所言雖不全，然與《乾鑿度》之說符合也。

《漢書·藝文志》有《刑德》七卷。《太平經》常見刑德之說。卷四十四第二頁(《鈔》丙部之八頁)言之甚詳。以十二月、十二支、乾六爻、坤六爻，與六刑、六德相配合。玆表列於下：

月	支	爻	德刑	懷德懷刑
十一月	子	德在初九	德在室中	刑在遠野(野)十一月懷一德
十二月	丑	德在九二	德在明堂	(術)十二月懷二德
正月	寅	德在九三	德居庭	(巷)正月懷三德刑德相半
二月	卯	德在九四	德在門	(門)二月懷四德
三月	辰	德在九五	德在道巷	(庭)三月懷五德
四月	巳	德在上九	德在六遠八境	刑處內室(堂)四月懷六德
五月	午	刑在初六	刑在室中	夏德到野(野)五月懷一刑
六月	未	刑在六二	刑在堂	(術)六月懷二刑
七月	申	刑在六三	刑在庭	(巷)七月懷三刑刑德相半
八月	酉	刑在六四	刑在門	(門)八月懷四刑
九月	戌	刑在六五	刑在道巷	(庭)九月懷五刑
十月	亥	刑在上六	刑在六遠八境	德到明堂(堂)十月懷六刑

此與《淮南子·天文訓》所言相合，而述之更詳悉。《天文訓》曰，陽生於子，陰生於午，又曰陽生於子，故十一月曰冬至云云，陰生於午，故五

月爲小刑，因此《經》以乾六爻配子月等，坤六爻配午月等①。《天文訓》又曰，五月合午謀刑，十一月合子爲德，又曰冬至爲德，夏至爲刑，故《經》十一月爲德之始，五月爲刑之始。又《天文訓》云，陰陽刑德有七舍，何謂七舍？室、堂、庭、門、巷、術、野。《太平經》亦有室、明堂、庭、門、道巷、遠野諸名。術者指郊遂，故《經》謂之爲六遠八境，而野更在術之外，故曰遠野也。《淮南子》謂陰氣極則北至北極，下至黃泉，故不可以鑿地穿井，萬物閉藏，蟄蟲首穴，故曰德在室，此《太平經》十一月德在室之註解也。又曰陽氣極則南至南極，上至朱天，故不可以夷丘上屋，萬物蕃息，五穀兆長，故曰德在野，是即《經》中所謂夏刑在內室，德則到野，萬物悉出歸德也(見頁六左一行)。《天文訓》曰，十一月德居室，又曰，陰陽相得，則刑德合門，八月二月陰陽氣均，日夜平分，故曰刑德合門，此均與《經》合。刑德合門，即《經》之刑德相生也。《天文訓》曰，德在室則刑在野，德在堂則刑在術，德在庭則刑在巷，錢塘《補注》謂由此推之，德在巷則刑在庭，德在術則刑在堂。按《經》中十一月德在室刑在野，是與《淮南子》相合也。若依錢註則《經》中四月之刑處內室，應爲堂之誤也。又按《管子・四時篇》亦言及刑德，而《淮南子》則較詳。由此言之，《太平經》刑德之説，其來源固極古矣。

《太平經》錯誤極夥，卷帙頗多，非短時研究可以見其全。兹僅粗讀一過，姑斷定爲漢代之舊書，其根據有三：

(子)依《范書》註及《三洞珠囊》所引，《道藏經》中之《太平經》，唐代已有其書。

(丑)現存之經與漢襄楷、晋葛洪及宋范曄所傳相符合。

(寅)《太平經》所載之事實與理論，似皆漢代所已有，且關於五兵、刑德之説，若非漢人，似不能陳述若是之委悉也。

---

① 《管子・四時篇》云，陽爲德，陰爲刑。《春秋繁露・陽尊陰卑篇》亦曰，陰刑氣也，陽德氣也。

四、《太平經》與道教及佛教

吾人若欲證明《太平經》爲漢代之書，第一固當疏討其内容爲漢代所已有。然最確切之證明，則尤在知其中所説非在漢時則不能有。上節所有根據，大都屬於前者。若欲覓得後項之證明，則似極難。但吾於研究《太平經》與道教及佛教之關係，或可決定其年代在漢末之前出世。且《太平經》者，辭頗鄙俚，無多精義①，然其在與佛道二教之關係上，實甚重要，故頗有研讀之價值也。

《太平經》漢代道術之支流也。漢初重黄老道家，乃君人南面之術。《漢書・東方朔傳》注引《泰階六符經》所言，似可證之。然其於陰陽神仙之關係若何不詳。漢儒通經致用，董子之學已雜以陰陽五行。孟喜、京房之《易》，作於宣元之世。而哀平之世，圖讖乃大起。成帝時甘忠可詐造《天官歷》、《包元太平經》十二卷，言漢家逢天地之大終，當更受命於天。天帝使赤精子下教我此道。時人夏賀良等頗有信者。至哀帝曾爲改元。而賀良等且欲妄變政事改制度(上見《漢書・李尋傳》)，則赤精子之道，固亦治國之術也。

《太平經》亦爲興國之方。其言曰，上古無爲而治(三十六之三)；又謂太平和氣且將至，人將日好善，帝王將垂拱而無可治(四十九之一)；又言神人爲君，真人爲臣，以治其民，民將不知上之有天子也。而“以道自然無爲自治”(乙十三)。甚至謂古聖賢食氣而治，深居幽室，思念得失之象，不失銖分，而其治立平(三十六之六)。王者静思道德，行道安身，求長生自養，和合夫婦之道，陰陽俱得其所，天地爲安(乙之六)。是則于吉、宫崇之書，固含黄老無爲之理也。

《包元太平經》今不詳其内容。然瑯琊于吉謂有天神下降出經，實師

---

① 《經》卷一一九之三頁云，“火之精神爲人心也。人心之爲神聖”。人心之三字下，疑脱精神二字，此用《伏生大傳》“心之精神之謂聖”語。參看六十九之十頁云，“人之精爲心，心爲聖”。

齊人甘忠可之故智。而《春秋元命苞》云，元者氣之始也，又曰山者氣之苞含。而于吉《經》中亦倡元氣包裹之説(四十八之十二)。《道藏》姑字帙《道典論》引《太平經》云，元氣包裹天地，八地八方莫不受其氣。鄭康成《易緯是類謀注》亦釋元苞爲太極混淪之義。疑《包元太平經》之名引用緯書，而于吉襲取其説也。又甘忠可言漢爲火德。而于吉之《經》亦主火德。如其解九十字策書曰："明爲止者赤也，赤氣得此，當復更盛王大明也。"(三十九之二)又有曰："是故太平德君方治，火精當明，不宜從太陰而使水德王。"(六十九之七)是與赤精子之讖主火德符契也①。

夏賀良曰，成帝不應天命故絶嗣，宜急改元易號，乃得延年益壽，皇子生，災異息矣。則《包元太平經》固亦有廣嗣之義也。由此言之，則于吉之書，疑上接甘忠可也。

《後漢書·襄楷傳》謂桓帝時有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之，後張角頗有其書焉。按《魏志·張魯傳》注引《典略》言張角爲太平道②。《後漢書》謂其奉事黄老道，蓄養弟子，跪拜首過，符水咒説以療病。(見《皇甫嵩傳》)此均本於《太平經》。其卷百十四第三十六頁有曰：

> 今世之人行甚愚淺，得病且死，不自歸於天，首過自搏叩頭，家無大小，相助求哀。積有日數，天復原之，假其日月，使得蘇息。後復犯之，叩頭無益。

卷一百八第二頁有曰：

> 欲除疾病而大開道者，取訣於丹書吞字也。

但張角雖亦師承《太平經》之遺法，而其行事言論，實亦不全與經同。如

---

① 經中主火德之文極多，兹不能具引。惟九十八之十云，"使真人付道於土德之君"。土字乃上字之誤。六十六之八云，"六子詳思吾書意，以付上德之君"，可證也。

② 《後漢書·劉焉傳》注引《典略》文，與此不同，但裴注文較可信。

自稱大賢良師，置三十六方，方有大小師，持九節杖，殺人以祠天，均不見於《太平經》。至其訛言蒼天已死，黄天當立，起事時皆著黄巾爲標幟，以白土書甲子字，是主土德，而大異於經所唱之火德也。按《後漢書》、《三國志》及六朝傳記未言張角僞造經書，只聞張陵造作道書，然亦未聞其奉《太平經》也。然則《太平經》者，與漢末二張或有影響，而不能謂爲彼等所僞作也。按《抱朴子・遐覽篇》於《甲乙經》百七十卷外，著録《太平經》五十卷，張角如曾作僞，則或爲此五十卷本歟。

兩晋南北朝時人似未視《太平經》爲首要經典。《抱朴子》雖有著録，但稚川所推重者爲《三皇内文》、《五嶽真形圖》。而其書引用有《靈寶經》、《玉策記》、《龜文經》、《太清丹經》、《九鼎丹經》等甚多，並無此經。南朝陶隱居言及《靈寶》及《上清》等經之來由，《真誥》、《登真隱訣》諸書均引有道經。而北朝道安《二教論》言道士所重有三經：《靈寶》創自張陵，《上清》肇自葛玄，《三皇》造自鮑靖。甄鸞《笑道論》引道經三十餘部，亦有《靈寶》、《上清》、《三皇》等。凡此南北朝所傳中，均未及《太平經》也。此外見於《釋老志》陸修静《一切經目》(《辯正論》卷八)、《法本内傳》及《隋志》之道經，亦有多種，亦僅《上清》、《三洞》(即《三皇》)、《靈寶》、《昇玄》、《雲中音誦》等而已。于吉之書亦概未見稱述也。

兩晋南北朝道教情形，非吾所知。然據《弘明集》、《廣弘明集》所載，當時流行之道法，往往不見於《太平經》，其學説如嬰兒龍虎丹田仙穴，其行事如受籙上章，首冠黄巾，行塗炭齋，均漢代之經所未載也。南朝釋玄光作《辨惑論》並曰，道士方術穢濁不清，乃叩齒爲天鼓，咽唾爲醴泉，馬屎爲靈薪，老鼠爲芝藥。《辯正論》並謂此事出自《上清經》(卷六)(北朝道安文中亦引之)。按叩齒咽液，六朝道士於念咒時行之。《太平經》雖言神祝(即咒字，通用)，但無叩齒咽液之事。而《抱朴子・黄白篇》，謂煉丹須燒馬屎。但《太平經》中未言外丹。又按六朝時方藥往往採及糞便，則尤與《經》相徑庭。

按《後漢書・方技傳》，甘始、東郭延年、封君達三人者，方士也，

或飲小便，或自倒懸。政和《證類本草》十九天鼠屎條，陶隱居云，方家不復用，俗不識也。又卷十八猪屎條，陶隱居云，道家用其屎汁。此均可证當時道士方藥，採用糞便。而漢王充《論衡》云，道士劉春熒惑楚王英，使食不清，則此風由來久矣。然《太平經》於此則痛斥之。其卷一百十七曰：

> 天之爲形，比若明鏡，比若人之有兩目洞照，不欲見污辱也。(中略)學爲道者，反多相示，教食糞飲小便，(中略)此大邪所著，犬猪之精所下也。

又曰：

> 今如此食糞飲小便，何可以爲師。(中略)天上所惡，地上亦然，是地上人惡食糞飲小便，天上亦惡之，故乃遣雷電霹靂下殺之也。

又《太平經》卷一百四至一百七所載者，全爲符字。其名爲"複文"，其形體均簡單，係用字復叠而成文。如兩"地"字横列於上，而下並列三"子"字。又如六"天"字列爲二行成一字。此複文或藏之幽處，則神祐之(百七卷)。或燒而吞服，因以却病延年。如其卷九十二曰，重複之字，主導正，導正開神，不可妄傳。精者吞之，謂之神也。按《抱朴子》雖亦有吞符之説，但觀其《内篇》所説符，蓋多用以驅邪，或刻桃板犀角上，或用封泥刻印。而《登涉篇》中所載符之文字，頗複雜，多變化，大不似《太平經》中之複文。蓋漢代簡單之符書，因形體不甚神秘詭異，而漸見廢棄矣①。

① 余疑道教之符來源有二：(一)爲"複文"，如《太平經》所載，吞之以治病者。(二)爲符印，其源出於符節及封泥，具驅使之意，其上之字體亦受古符節或刻印文字之影響。前者行於漢代，但因後者日見流行而漸爲世人所不用也。

綜上所説，《太平經》者，上接黄老圖讖之道術，下啓張角、張陵之鬼教，其所記與漢末之黄巾、六朝之道士，均有差異，則謂其爲最早之道教典籍，而非後人所僞造，固有相當理由也。

今請進而言《太平經》與佛教之關係，於此請分三事説之：(1)《太平經》反對佛教；(2)但亦頗竊取佛教之學説；(3)襄楷以及老子化胡説。

(1)按東漢佛教流行於東海，而《太平經》出於瑯琊，壤地相接，故平原隰陰之襄楷，得讀浮屠典籍，並于吉神書。則此經造者如知桑門優婆塞之道術，固亦不足異。《經》之卷百十七言有“四毁之行，共污辱皇天之神道”，“不可以爲化首，不可以爲法師”。而此四種人者，乃道之大瑕病所由起，大可憎惡，名爲天咎。一爲不孝，棄其親。二曰捐妻子，不好生，無後世。三曰食糞，飲小便。四曰行乞丐。《經》中於此四行斥駁之極詳。夫出家棄父母，不娶妻，無後嗣，自指浮屠之教。而《論衡》謂楚王英曾食不清，則信佛者固亦嘗服用糞便也。至若乞求自足，中華道術，亦所未聞。故《太平經》極不以此爲然。其卷百十二有曰：

> 崑崙之墟有真人，上下有常[①]。真人主有録籍之人，姓名相次，高明得高，中得中，下得下。殊無搏頰[②]乞丐者。

---

① 《尚書帝驗期》云：王母之國在西荒，凡得道授書者皆朝王母於崑崙之闕。

② 搏頰不知即《太平經》所言之叩頭自搏否？《弘明集》七宋釋僧愍《戎華論》斥道教云：“搏頰叩齒者，倒惑之至也。”是搏頰之事南北朝道士猶行之。又按支謙譯《梵志阿颰經》有外道四方便，其第四中有“搏頰求福”之句。此經爲《長阿含・阿摩晝經》之异譯，巴利文 Ambattha Sutta 爲其原本。二處所記之四方便中，均無此句。但康僧會之《舊雜譬喻經》卷八亦言有搏頰人。又《六度集經》五有曰“或搏頰呻吟云，歸命佛，歸命法，歸命聖衆。”據此豈中國佛教古用此法耶？抑僅譯經者借用中土名辭以指佛教之膜拜耶？《辨正論》卷二引《自然懺謝儀》云：“下謝東卿無極世界五嶽四瀆神仙正真九叩頭九搏頰也。”故叩頭、搏頰似爲二事。(參看《宋高僧傳・譯經篇》論中華言雅俗段。)若漢代僧徒行此，則《經》所謂之搏頰與乞丐，均指佛教徒也。

"搏頰乞丐"等之道者，蓋不能與於有録籍之列。疑在漢代沙門尚行乞，至後則因環境殊异，漸罕遵奉。蓋據今日所知，漢代以後傳記所載，沙門釋子未普行此事①。而觀《弘明集》所録護教之文，只聞對於沙門出家不孝無後常有非難，而於求乞則竟無一言，亦可以知矣。

(2)《太平經》卷九十一有文曰：

天師之書乃拘校天地開闢以來前後聖賢之文，河雒圖書神文之屬，下及凡民之辭語，下及奴婢，遠及夷狄，皆受其奇辭殊策，合以爲一語，以明天道。

又卷八十八亦有曰：

今四境之界外内，或去帝王萬萬里，或有善書，其文少不足，乃遠持往到京師。或有奇文殊方妙術，大儒穴處之士，義不遠萬里往謁帝王，衒賣道德。(中略)或有四境夷狄隱人胡貊之屬，其善人深知秘道者，雖知中國有大明道德之君，不能遠(疑字有脱誤)故賷其奇文善策殊方往也。

據此造《太平經》時所摭採極雜，遠及夷狄之文。故其《經》中，雖不似後來道書中佛教文句連篇累紙(唐玄嶷《甄正論》言《太平經》不甚苦録佛經，多説帝王理國之法，陰陽生化事等)，但亦間採浮屠家言。如本起②、三界③，疑是採自佛經之名辭也。其甲部叙李老誕降之異迹，頗似襲取釋

① (高僧傳》似僅載晋康僧淵"乞丐自資，人未之識"。《辨正論》六九卷之四，"今釋迦垂法，不織不耕，經無絶粒之法，田空耕稼之夫，教闕轉練之方，業廢機維之婦。是知持盂振錫，糊口誰憑？左衽偏衣，於何取托？故當一歲之中，飢寒總至。未聞利益，且見困窮。"

② 本起爲漢魏譯本所通用之名詞。

③ 三界之意不明，然或係用佛語，參看卷九十三之十五頁。又乙部之三頁謂求道常苦，此義亦見《四十二章經》中。

迦傳記[①]，如謂李君生時有九龍吐水，此本爲佛陀降生瑞應之一[②]。至若獎勵布施，似亦受佛教之影響，蓋楚王英即已爲桑門設盛饌也。

《太平經》與佛教不同之點，以鬼魂之説爲最可注意。《經》中信人死爲鬼，又有動物之精(一一七之九)，又有邪怪可以中人(七十一之六)。其説與《論衡》、《論死》、《紀妖》、《訂鬼》諸篇所記漢代之迷信相同。而人如養氣順天，則天定其録籍，使在不死之中，或且可補爲天上神吏(見一一一及一一四諸卷中)，否則下入黄泉。如無子孫奉祠，則飢餓困苦(一一四之十六)。絶無印度輪迴之學説。如卷七十二云：

> 夫天下人死亡，非小事也。壹死終古不得復見天地日月也。脈骨成塗土。死命重事也。人居天地之間，人人得一生，不得重生也。重生者，獨得道人，死而復生，尸解者耳。是者天地所私，萬萬未有一人也。故凡人壹死不得復生也。

又卷百十四有文略曰：

> 天神促之使下入土，入土之後，何時復出生乎。

據此《太平經》絶對無輪迴之説，自無佛家之所謂因果。但《經》中盛倡“承負”之説，爲其根本義理之一。蓋謂祖宗作業之善惡，皆影響於其子孫。先人流惡，子孫受承負之災。“帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民三百歲，皆承負相及，一伏一起，隨人政盛衰不絶。”(乙之十一)承負之最大，則至絶嗣。《經》中援用此義，以解釋顔夭跖壽等項不平等之事。

如曰：

---

① 按《春秋元命苞》云：神農生辰而能言，五日而能行，七朝而齒具，三歲而知稼穡般戲之事，云云，所言與《太平經》叙老君事相類。

② 見《普曜經》卷二。此經西晋竺法護譯。但漢代或有釋迦傳記今已佚失。參看一九二〇《通報》伯希和《牟子序論》。

> 比若父母失道德，有過於鄉里，後子孫反爲鄉里所害，是即明承負之驗也。①

如又有云：

> 力行善反得惡者，是承負先人之過，流災前後，積來害此人也。其行惡反得善者，是先人深有積畜大功，來流及此人也。（乙之十一）

《易》曰，“積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃”，承負之説，自本乎此。但佛家之因果，流及後身，《太平經》之報應，流及後世。説雖不同，而其義一也。《經》中言之不止一處，爲中土典籍所不嘗有，吾疑其亦比附佛家因報相尋之義，故視之甚重，而言之詳且盡也②。

（3）漢代佛教歷史材料甚少，極爲難言。但余極信佛教在漢代，不過爲道術之一。華人視之，其威儀義理或甚殊異，但論其性質，則視之與黄老固屬一類也。溯自楚王英尚黄老之微言，浮屠之仁祠，以至桓帝之並祭二氏，時人信仰，於道、佛並不分别。襄楷上宫崇之神書，復曾讀佛經，其上桓帝疏，雜引《老子》、佛書告桓帝，以人主所應奉之“正道”。則在其心目中，二道實無多大差異。其言曰：

> 又聞宫中立黄老、浮屠之祠，此道清虚，貴尚無爲，好生惡殺，省欲去奢。

此舉黄老、浮屠合言爲“此道”。而清虚無爲，亦《太平經》之所言。至若

---

① 見丙部之一頁，反字原爲必字，今依三十七卷一頁改。

② 按支謙譯《八師經》云：“身中有蟲還食其肉。”《太平經》亦有此説。且間見於後世道經中。凡《太平經》之學説如鬼神報應（詳下文），尸解，以及種民等等，均於後世道教極有影響，兹不能具論。

好生省欲，于吉神書尤所注重，諸義均可與佛教相附會。則桓帝所奉之黄老，雖非於吉之教，然自襄楷之信念言之，浮屠與太平道可合而爲一也。

襄疏又曰：

> 浮屠不三宿桑下，不欲久，生恩愛，精之至也。

浮屠不三宿桑下，原出《四十二章經》。至若“精之至也”一語，見於《老子》五千文。但《太平經》固亦不乏此類語言。如曰“精思”(乙之十六)、“精明”(乙之五)、“不精之人”(七十一之二)，又言“精進”(甲之三)，則稱賞精之至者，亦于吉之教所許也①。

襄疏又曰：

> 天神遺以好女，浮屠曰，此革囊盛血，遂不盼之，其守一如此，乃能成道。

天神以玉女試道者，兩見於《太平經》中。如言天常使邪神來試人，數試以玉女，審其能否持心堅密(七十一之六以下)。又謂賜以美人玉女之像，如志意不傾，則能成道，如生迷惑，則“道不成”②。于吉、襄楷蓋皆用《四十二章經》之故事也。“守一”一語，亦出於《老子》。但《太平經》中有守一之法，謂爲長生久視之符(壬之十九)。守一者可以爲忠臣孝子，百病自除，可得度世(九十六卷)。其法謂有三百首(一零二)，玆已不詳，但其法疑竊取佛家禪法。如乙之五曰：

> 守一明之法，長壽之根也。萬神可御出光明之門，守一精明之時，若火始生時，急守之勿失，始正赤，終正白，久久正青，洞明

---

① 康僧會《六度集經》卷六釋精進曰，“精存道奥，進之無怠”，此亦襲取道書旨意。

② 此見一一四之六頁。此段及上段所引文均難讀，玆但節引之。

絶遠，還以理一，内無不明①。

今按“守一”一語，屢見於漢魏所譯佛經中。如吳維祇難等所出之《法句經》云：

畫夜守一，心樂定意。
守一以正身，心樂居樹間。

《分别善惡所起經》②偈言有曰：

篤信守一，戒於壅蔽。

《菩薩内習六波羅密經》③解禪波羅密爲“守一得度”。而《阿那律八念經》④云：

何謂四禪？惟棄欲惡不善之法，意以歡喜，爲一禪行。以捨惡念，專心守一，不用歡喜，爲二禪行。（下略）

據此則“守一”蓋出於禪支之“一心”⑤。而《太平經》之守一，蓋又源於印度之禪觀也。

按一心之謂守一，一心則不摇⑥，不摇故不懼女色之試誘，不畏虎狼毒物（詳一一四卷），因之襄楷謂浮屠不近女色爲“守一”也。又據《真

① 原文頗有誤字，此據《太平經聖君秘旨》校改。
② 此經《長房録》四謂爲安世高譯，《祐録》四在續失譯中。
③ 此經《長房録》四謂爲漢人嚴佛調澤。《祐録》失載。但依其文字可指爲魏晋以前所出。
④ 此經《長房録》四謂爲漢支曜譯。《祐録》三安公失譯録中著録。亦當爲晋以前所出。
⑤ 《太平經》九十六，謂守一可以爲孝子忠臣云云。後漢支曜譯《成具光明定意經》云，孝事父母則一其心，尊敬師友則一其心云云，可與《太平經》所言參照。
⑥ 用《成具光明定意經》中語。

誥》卷十三論守玄白之道曰：

> 此道與守一相似……忌房室甚於守一。

《抱朴子·地真篇》亦云：

> 守一存真，乃能通神，少欲約食，一乃留息。

襄楷之以節欲與守一並言，其故諒亦在此也。

復次，漢代佛教既爲道術之一，因之自亦常依附流行之學說。自永平年中下至桓帝，經八十餘年，因西域交通之開闢，釋家之傳教者繼續東來，但譯事未興，多由口傳，中國人士，僅得其戒律禪法之大端，以及釋迦行事教人之概略，於是乃持之與漢土道術相擾，而信新來之教者，復藉之自起信，用以推行其教。吾人今日檢點漢代殘留之史蹟，頗得數事，可以證實此説。

(1)如襄楷告桓帝曰：

> 又聞宮中立黄老、浮屠之祠……今陛下嗜欲不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉。

夫漢初黄老之道本在治國，《太平經》亦有興國廣嗣之術，至若浮屠則何與於平治之術，胡能言“豈獲其祚”耶？然按牟子述《四十二章經》之翻譯，而有言曰：

> 時國豐民寧，遠夷慕義，學者由此而滋。

此言疑出於《四十二章經序》。《祐録》載此序，其末段云：

> 於是道法流佈，處處修立佛寺，遠人伏化，願爲臣妾者，不可稱數。國内清寧，含識之類，蒙恩受賴，于今不絶也。

此項言論以臆度之，或當時之人以黄老、浮屠並談，於黄老視爲君人之術，於浮屠遂亦以爲延祚之方也。

(2)《太平經》中頗重仁道。如謂道屬天，德屬地，而仁屬人，應中和之統(三十五之二及一一九之七)。又天道好生，地亦好養，故仁愛有似天地(三十五之三)。而佛法守大仁慈(《四十二章經》語)，不殺伐(《後漢書》引班勇語)。“釋迦牟尼”一語譯爲“能仁”，亦始於漢代①。漢明帝即已號浮屠爲仁祠。漢魏佛經發揮仁術者極多。如《六度集經》卷五云，“道士仁如天地”，卷七曰“大仁爲天，小仁爲人”。凡此諸義，均與《太平經》義契合也。

(3)“大仁爲天，小仁爲人”之文，出於《六度集經》中之《察微王經》。此經以五陰爲元氣。元氣之説，在《太平經》中極重要，亦當時佛家所竊取，而爲其根本義。《察微王經》有曰：

> 元氣强者爲地，軟者爲水，暖者爲火，動者爲風。四者和焉，識神生焉。

此顯因人爲中和之氣所生，故云四者和而識神生。又仁屬於人，應中和之統，因此仁者乃元氣調和之表現。而人之高下悉依調和之程度爲準。故此《經》復曰“神依四立，大仁爲天，小仁爲人”也。依此以推，則仁之最大者爲神聖。神聖爲中和之至極。故《太平經》謂得道之人，居於崑崙，崑崙者中極也(百十二之二十一及庚之十四)。而《後漢書·西域傳論》叙浮屠之化，亦曰：

---

① 康孟詳《修行本起經》釋迦文下注云，漢言“能仁”。按牟尼在印度原文並不可訓爲仁。支謙《瑞應本起經》有注，謂應譯“能儒”。

余聞之後説也，其國則殷乎中土，玉燭和氣，聖靈之所降集，賢懿之所挺生。

范氏所述，疑採自漢代之傳記。又《牟子理惑論》叙佛陀之誕生曰：

所以孟夏之月生者，不寒不熱，草木華英，釋狐裘，衣絺綌，中吕之時也。所以生天竺者，天地之中，處其中和也。

夫佛經固謂佛生於“中國”，但此乃天竺之中，而非天地之中也。謂爲天地之中，乃因神靈必降生於玉燭和氣之境故也。實襲取支那流行之學説也。

漢代佛教依附道術，中國人士，如襄楷輩因而視之與黄老爲一家。但外族之神，何以能爲中華所信奉，而以之與固有道術並重，則吾疑此因有化胡之説爲之解釋。以爲中外之學術，本出一源，殊途同歸，實無根本之差異，而可兼奉並祠也。《太平經》雖反對佛教，而鈔襲其學説。佛教徒所奉者雖非老子，而不免有人以之與黄老道術相附會。二方既漸極接近，因而有人僞造化胡故事。此故事之産生，自必在《太平經》與佛教已流行之區域也。襄楷疏中曰：

或言老子入夷狄爲浮屠。

東漢佛陀之教，與于吉之經，並行於東海齊楚地域，則兼習二者之襄公矩首述此説，固極自然之事也。按《三洞珠囊》卷九《老子化西胡品》首云：

《太平經》云，老子往西越八十年，生殷周之際也。

據此《太平經》未叙化胡之事。襄楷亦僅曰“或言”，可以相證。但《珠囊》

又有云：

> 《化胡經》云，老子(中略)幽王時……爲柱下史……復與尹喜至西國作佛化胡，經六十四萬言與胡王。後還中國，作《太平經》。

《化胡經》相傳爲西晋道士王浮所造，當係摭拾舊聞而成。上文謂老子化胡作六十四萬言之佛經，後返而作《太平經》，此言如實出於晋世舊書，則其時人士，固認《太平經》與佛教有特殊之關係也。

上來所述，多出臆度，不免武斷。作者於陰陽五行之學少所習，於道教典籍未詳讀，只因探究中國初期佛教，而涉獵及此，爰陳所見，以備參考。至若糾謬精研，俟諸明哲。

(原載北京大學《國學季刊》五卷一號，1935 年 3 月)

文化思想之衝突與調和

自日本發動侵略戰争以來，世界全部漸趨混亂，大家所認爲最高的西洋文化産生了自殺的現象。人類在慘痛經驗之中漸漸地覺悟到這種文化的本身恐怕有問題。這個問題太大，和全世界有關係，我不能加以討論。中國與西洋交通以來，因爲被外族的欺凌，也早已發生了文化的前途到底如何的問題。直到現在，這個問題猶未决定。有人主張用中國文化作本位，有人主張全盤西化。這個問題也太大，我也不能加以討論。不過關於外來文化思想和本有文化接觸時，發生的問題確實有兩方面：一方面我們應該不應該接受外來文化，這是價值的評論；一方面我們能不能接受外來文化，這是事實上的問題。關於價值的評論，我們應不應該接受，我已經説過，現在不能加以討論。關於事實上的問題，我們能不能，問題也非常複雜，我們不是預言家，也不相信預言，現在也不能討論。不過將來的事雖然現在我們不能預知，過去的事，往往可以作將來的事的榜樣。古人説得好，“前事不忘，後事之師”。現在雖不能預測將來，但是過去我們中國也和外來文化思想接觸過，其結果是怎麽樣呢？這也可以供我們參考。而現在科學中的文化人類學，也對於文化移植問題積極的研究，他們所研究的多偏於器物和制度，但是思想上的問題，恐怕也可以用他們的學説。

“文化的移植”，這個名詞是什麽意義呢？這就是指着一種文化搬到另一國家和民族而使它生長。這中間似包括兩個問題：第一個是問外來的文化移植到另一個地方是否可有影響；第二個是問本地文化和外方接觸是否能完全變了它的本性，改了它的方向。這個問題當然須先承認一個文化有它的特點，有它的特别性質。根據這個特性發展，這個文化有它一定的方向。現在拿思想作一個例子，第一個問題就是説外來思想是

否可以在另一地方發生影響，這問題其實不大成問題。因爲一個民族的思想多了一個新的成分，這個已經是一種影響。所以第一個問題不大成問題。第二個問題，就是説一個民族或國家的思想有它的特性，并且有它的方向，假使與外來思想接觸，是否可完全改變原有特質和方向，這實在是一個問題。就拿中國文化和印度佛學的接觸來説，向來的看法很不相同。照宋明儒家的説法，中國文化思想有不可磨滅的道統。而這個道統是由中國古聖先賢堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟軻、揚雄一代一代傳下來的。中間雖經外來思想所謂佛學搗了一回亂，但宋明儒家仍是繼承古國固有的道統。中國原有的文化特質並没有失掉，中國文化的發展自三代以來究竟没有改换它的方向。但是照另一説法，却是與儒者意思相反。他們説中國思想因印度佛學進來完全改變，就是宋明儒家也是陽儒陰釋，假使没有外來的佛學，就是宋明儒學也根本無由發生。

關於文化移植問題，文化人類學本有三種不同的學説。第一演化説，是比較早的主張。第二播化説，是後來很爲流行的主張。第三是批評派和功能派，都是反對播化説的主張。假使將這三種學説應用到思想上，似乎可以這樣説：照第一種學説，人類思想和其他文化上的事件一樣，自有其獨立之發展演進。照這種説法如推到極端，就可以説思想是民族或國家各個生産出來的，完全和外來的文化思想無關。照第二種學説，則一個民族或國家的文化思想都是自外邊輸入來的。而且有一部分文化人類學者主張世界文化同出一源(就是埃及)。他們以爲世界各地均以一個地方爲它的來源，一個民族或國家的文化的主要骨幹，是外來的。文化的發展是他定的而非自定的。假使照這樣的説而説到極端，則一種文化思想推它的本源總根本受外方影響，而外方思想總可完全改變本來的特性與方向。本來外來文化之有影響是無問題的。但是推得太大太深，因此發生了疑問。所以才有第三派的主張出現。批評派的人或者功能派的人以爲外來文化與本地文化接觸，其結果是雙方的，而絶不是片面的。外來文化思想和本地文化雖然不相同，但是必須兩方面有符合的地方。

所以第一，外來文化可以對於本地文化發生影響，但必須適應本地的文化環境。第二因外來文化也要適應本地的文化，所以也須適者生存。外來文化思想也受本地文化的影響而常常有改變，然後能發生大的作用。外來文化爲什麼發生變化，當然因爲本地文化思想有本地的性質和特點，不是隨便可以放棄的。

因爲一個地方的文化思想往往有一種保守或頑固性質，雖受外力壓迫而不退讓，所以文化移植的時候不免發生衝突。又因爲外來文化必須適應新的環境，所以一方面本地文化思想受外來影響而發生變化；另一方面因外來文化思想須適應本地的環境，所以本地文化雖然發生變化，還不至於全部放棄其固有特性，完全消滅本來的精神。所以關於文化的移植我們贊成上面説的第三個學説。就是主張外來和本地文化的接觸，其結果是雙方的。照以上所説，因爲本來文化有頑固性，所以發生衝突。因爲外來文化也須和固有文化適合，故必須兩方調和。所以文化思想的移植，必須經過衝突和調和兩個過程。經過以後，外來思想乃在本地生了根，而可發揮很大的作用。

照上面所説的，一國的文化思想固然受外來影響而發生變化。但是外來文化思想的本身也經過改變，乃能發生作用。所以本地文化思想雖然改變，但也不至於完全根本改變。譬如説中國葡萄是西域移植來的，但是中國的葡萄究竟不是西域的葡萄。棉花是印度移植來的，但是中國的棉花究竟不是印度的棉花。因爲它們適合地方，乃能生在中國。也因爲它們須適應新環境，它們也就變成中國的了。同樣的道理，可以推知外來思想必須有改變，適合本國思想，乃能發生作用。不然則不能爲本地所接受，而不能生存。所以本地文化雖然受外邊影響而可改變，但是外來思想也須改變，和本地適應，乃能發生作用。所以印度佛教到中國來，經過很大的改變，成爲中國的佛教，乃得中國人廣泛的接受。舉兩個例來證明罷。第一我們知道中國靈魂和地獄的觀念不是完全從印度來的。但佛經裹面講的鬼魂極多，講的地獄的組織非常複雜。我們通常相信中國的有鬼論必受了佛經的影響。不過從學理上講，“無我”是佛教的

基本學説。“我”就是指着靈魂，就是通常之所謂鬼。“無我”就是否認靈魂之存在。我們看見佛經講輪迴，以爲必定有一個鬼在世間輪迴。但没有鬼而輪迴，正是佛學的特點，正是釋迦牟尼的一大發明。又通常佛教信徒念阿彌陀佛。不過“念佛”本指着坐禪之一種，並不是口裹念佛(口唱佛名)。又佛經中有“十念相續”的話，以爲是口裹念佛名十次。不過“十念”的念字乃指着最短的時間，和念佛坐禪以及口裹念佛亦不相同。中國把念字的三個意義混合，失掉了印度本來的意義。這是很簡單却很重要的兩個例子，可以證明外來文化思想到另一個地方是要改變它的性質與内容的。

外來文化思想在另一地方發生作用，須經過衝突和調和的過程。“調和”固然是表明外來文化思想將要被吸收，就是“衝突”也是他將被吸收的預備步驟。因爲粗淺的説，“調和”是因爲兩方文化思想相同或相合，“衝突”是因爲兩方文化思想的不同或不合。兩方總須有點相同，乃能調和。但是兩方不同的地方，假使不明瞭他們中間相同的地方，也不能顯明地暴露出來，而且不知道有不同而去調和是很粗淺的表面的囫圇的。這樣的調和的基礎不穩固，必不能長久。但是假使知道不同而去調和，才能深入，才不浮泛，這樣才能叫外來文化，在另一文化中發生深厚的根據，才能長久發生作用。所以外來思想之輸入，常可以經過三個階段：(1)因爲看見表面的相同而調和。(2)因爲看見不同而衝突。(3)因再發見真實的相合而調和。這三段雖是時間的先後次序，但是指着社會一般人説的。因爲聰明的智者往往於外來文化思想之初來，就能知道兩方同異合不合之點，而作一綜合。在第一階段内，外來文化思想並未深入。在第二階段内，外來文化思想比較深入，社會上對於這個外來分子看作一嚴重的事件。在第三階段内，外來文化思想已被吸收，加入本有文化血脈中了。不過在最後階段内，不但本有文化發生變化，就是外來文化也發生變化。到這時候，外來的已被同化。比方佛教已經失却本來面目，而成功爲中國佛教了。在這個過程中與中國相同相合的能繼續發展，而和中國不合不同的則往往曇花一現，不能長久。比方説中國佛

教宗派有天台宗、華嚴宗、法相宗等等。天台、華嚴二宗是中國自己的創造，故勢力較大。法相宗是印度道地貨色，雖然有偉大的玄奘法師在上，也不能流行很長久。照這樣説，一個國家民族的文化思想實在有他的特性，外來文化思想必須有所改變，合乎另一文化性質，乃能發生作用。

《史記》裏有幾句話，説“居今之世，志古之道，所以自鏡也。未必盡同”。過去的事不能全部拿來作將來的事的榜樣。上面所説的，並不斷定將來和過去必定一樣。不過僅僅推論已往歷史的原委，以供大家的參考而已。

（原載《學術季刊》一卷二期文哲號，1943 年 1 月）

編校後記

本集所收湯用彤先生的著作僅限寫作於一九四九年之前的部分。這些著作不但篇多量大，出版情況也比較複雜，有的著作爲著者生前手定出版，但在日後的出版中又迭有修改，這些修改，有的雖爲他人修訂，但得到作者認可，有的則爲後來者校改；有的著作則爲著者辭世後，由後人據手稿整理出版，且各版迭有修訂，亦迭滋譌誤。出版時間從民國年間延續自今，版本較多，繁簡不一。

此次整理所採用的底本，凡是湯用彤先生生前已經出版者，儘量選用初版本；由後人據手稿整理出版者，則選用相對較好的整理本。如果有多個版本，則以其他版本作爲參校本。如《漢魏兩晉南北朝佛教史》以一九七九年臺灣商務印書館影胡適批注本爲底本，以中華書局本及其他各本爲參校本，並附湯用彤先生寫於一九五五年、一九六二年的兩個後記；《印度哲學史略》以一九四六年重慶獨立出版社本爲底本，以湯一介先生主持整理的其他各本爲參校本；《隋唐佛教史稿》以湯一介先生主持整理的中華書局一九八二年本爲底本，以臺北佛光文化事業有限公司二〇〇一年版爲參校本；《印度哲學講義》《漢文佛經中的印度哲學史料》均以湯一介先生整理本爲底本。論文集中所收作品，如曾經發表，則以初刊本爲底本，如係後人整理出版，則以首版爲依據，并參校他本。

本次整理出版，基本遵循《荆楚文庫》對民國文獻的出版要求和古籍整理的通行做法。除明顯的版刻誤字，一般不改字。引文中與所據底本不符的，係據文中所標出處，如《大正藏》等，進行了查改。需要特别説明的是，湯用彤先生學貫中西，博覽群籍，其著作中的引文部分，原書用字基本上遵循原出處的用字習慣，個别地方爲了揭示版本的歧異，還

對異文加注説明。限於學力和時間，此次出版對此類用字一般都一仍其舊，以免誤改。

另，個別地方爲照顧今人的閲讀習慣作了格式上的統改，特此説明。

本社編輯部